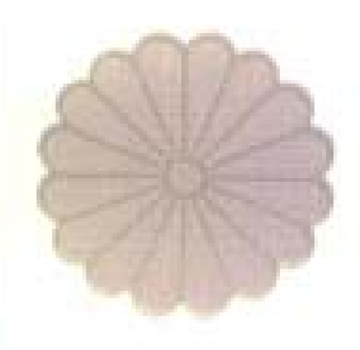
近代日本思想史

第二卷

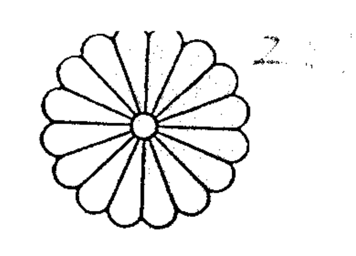
〔日〕近代日本思想史研究会 著



日本丛书・日本丛书

日本丛书・日本丛书

商 务 印 书 馆



日本丛书



近代日本思想史

第二卷

〔日〕近代日本思想史研究会 著

李民 贾纯 华夏
伊文成 孙文康 译

商务印书馆

1992年·北京

近代日本思想史研究会著
近代日本思想史
第二卷
東京青木書店，1959年

日 本 丛 书
近 代 日 本 思 想 史
第 二 卷
〔日〕近代日本思想史研究会　著
李民　贾纯　华夏
伊文成　孙文康　译

商 务 印 书 馆 出 版
（北京王府井大街36号　邮政编码 100710）
新华书店总店北京发行所发行
北京第二新华印刷厂印刷
ISBN 7-100-01306-2/B·186

1991年1月第1版　开本850×1168 1/32
1992年6月北京第2次印刷　字数141千
印数 1 800 册　印张 6
定价：3.40 元

《日本丛书》出版说明

我馆历来重视组译日本学术论著。三十多年来，已出版有关日本哲学、政治、经济、文化、历史及宗教方面的译著一百多种，加上最近所组新译，已初步形成系列。为便于读者研读，现汇编为《日本丛书》印行。第一辑选目，刊印前曾征求学术界意见，幸蒙赞许，但仍难称美备，深望海内外读者有以指正。

此次汇编出版前，曾对各书体例、译名略作调整，有几种系据原纸型重印，不及一一改订，尚希垂察。

编　者

1991年4月

前　言

《近代日本思想史》是从日本德川幕府末期(封建末期)到第二次世界大战结束这一历史时期的日本思想通史。原书共四卷，正文占三卷，第四册是年表，作为全书附录(此册未译)。

第一卷从封建末期到明治专制政权的形成，为近代日本资产阶级思想的创立时期。第二卷从明治二十年代到大正十年代，是日本资产阶级思想进一步发展，并与新兴无产阶级思想进行斗争的时期。第三卷从大正十年代到第二次世界大战结束，是日本无产阶级思想发展并和法西斯化的资产阶级思想进行激烈斗争的高潮时期。

本书的主编远山茂树(1914—)是横滨市立大学教授、日本近代史学者；山崎正一(1912—)是法政大学教授、东京大学名誉教授、比较哲学学者；大井正(1912—)是明治大学教授、社会思想史学者。第二卷执笔人生松敬三、大村晴雄、大原慧、盐田庄兵卫、西田胜、古田光、宫川透则是研究近代日本思想史的后起之秀。日本近代思想史是值得我们重视并加以研究的课题。本书所提供的史料和观点，可供国内研究日本思想史和日本近代史的人研究、参考。同时对于了解当代日本思想史界学者的思想、观点，乃至治学方法，本书也可能不无帮助。这就是我们翻译出版本书的目的所在。

本书第二卷由李民(说明、第八、九章)、贾纯(第五章第一、二、五节)、华夏(第五章第三、四节、第六章第一、二、三节)、伊文成(第七章第I部分)和孙文康(第七章第II部分)等合译，李民校订。书内脚注除注明译者或编者注外，均为原注，一并在此交代，不另一一注明。

1987年6月

第二卷目次

第二卷说明

由于编辑工作不得力，定稿推迟了若干时间，这里谨将《近代日本思想史》第二卷呈献给读者。本书第一卷探讨了从幕府末期到明治二十年代的时期。继第一卷之后，我们在第二卷中所探讨的部分，从年代上说，包括从明治二十年代起大致到大正十年代为止的一段时期。这个时期，日本资本主义依靠绝对主义天皇制政权，通过压制自由民权运动的过程，大力进行了资本的原始积累，从而奠定了它的经济基础。在日中甲午战争和日俄战争胜利之后，日本资本主义逐步完成向帝国主义的转变，一直走的是一条上升的道路。在介入第一次世界大战之后，虽然逐渐呈现出全面危机的征兆，但在这个阶段，日本仍然能够讴歌"中立国的经济利益和参战国的政治利益"。

这个时期也是日本近代文化沿着这条路线蕴蓄自己的蓓蕾，不久便开放出一枝花朵的时期。因此可以说，这个时期是形成"绝对主义"的近代日本的可能性在一切领域中都已齐备的阶段。尔后，从大正末期到第二次世界大战结束为止这一时期的事态发展，可以说是表明这个时期大体已经齐备的可能性进入了现实化的阶段。——关于那一阶段，我们将在第三卷中加以探讨。针对时代的这样的发展，我们首先通过概括地考察明治二十年代的各种思潮，然后探索日中甲午战争以后趋于明显化的各种思潮的动向，接着以叙述专题历史的方式，安排了下列三个项目，即明治年代的基督教；明治年代的社会主义理论与文学；明治年代绝对主义的哲学唯心论三个部分。从它们各自形成起来大约到1910年代为止，通过

分别探讨其形成过程，借以弄清其性质，然后对伴随大正民主主义运动的高涨而百花争艳的、所谓“大正文化”的各种思潮，加以考察。这样一来，针对近代日本文化的多种多样的发展，我们按照专题历史的方式，要对多方面加以叙述，因此，年代上就不得不在若干地方互有先后，内容也难免出现若干重复。这种情况，在试图编写思想史中的全面通史这一课题的性质上是在所难免的。读者在阅读这些多方面的叙述之后，如果能够掌握从明治开始，经过大正，继而延续到昭和的近代日本思想史的基本动向，我们将引以为幸。

本卷的执笔人如下：第五章“明治二十年代的各种新思潮”——生松敬三。第六章“明治年代的基督教”——大村晴雄。第七章“明治年代的社会主义”I“明治年代的社会主义运动及其理论”——由大原慧执笔，盐田庄兵卫增补。II“明治年代的社会主义文学”——西田胜。第八章“日本唯心论哲学的形成”——古田光。第九章“大正民主主义及其思想”——宫川透。

最后，希望各位专家对我们的尝试给予批评和指教。

宫川透
1956年8月

第五章　明治二十年代的各种新思潮

在第一卷中已经看到，明治十年代后半期自由民权运动失败和崩溃的过程，反过来说，也就是绝对主义国家政权逐步确立的过程。1889年（明治二十二年）日本帝国宪法的颁布以及1890年教育敕语的颁发，不言而喻表明上述发展方向的归结。制定近代宪法，开设近代议会这个问题恰恰是自由民权运动的一贯要求，它的激烈斗争也正是为此而进行的。但是，现在公布的帝国宪法，名虽叫宪法，却是钦定宪法，“即陛下将钦定宪法赐给日本人民这种性质”（金子坚太郎《帝国宪法制定的由来》）的、根据君权至上思想的宪法，尤其是根据皇室中心观点讲解教育和道德理念的教育敕语作为这个宪法的支柱而颁发下来，所以，所谓日本的“国体”，即天皇制绝对主义国家的体制，至此似乎完全具备了。

在明治二十年代初期颁布宪法和颁发教育敕语这两件大事，足以使人们充分预想到明治二十年代的全面形势。一般称明治二十年代为反动时期，以这个时期为转折点，以前的自由民权运动的活力，竟以某种形式逐渐被吸收到这个披上近代立宪主义外衣的绝对主义国家政权机构中去。由国家政权带头，国内资本主义的发展也进一步加快了步伐，使近代日本做好了登上国际竞争舞台的准备，在日中甲午战争以后一直踏上了扩张的道路。这条道路经过明治、大正、昭和直到第二次世界大战战败为止，是在很大程度上决定日本命运的道路。可以说，在明治二十年代，它已迈出了第一步。

在思想和文化方面，与这种政治的、经济的、社会的全面形势相适应，明治二十年代也展现出各种各样的新情况。与幕末（欧美）黑船驶来日本直到明治十年代末激烈的民权斗争时期政治上、社会上急剧动荡的时代不同，这个时期，由于宪法的颁布，总算勉勉强强产生了安定的气氛，对过去的政治情况开始出现反省的苗头。并且，经过对以往的政治一边倒的反省，谋求进一步建设多方面的新文化的趋势开始活跃起来。这对直到明治十年代末、为了获得自由和民权而激烈斗争的时代来说，确实是一种反动、一种倒退，但同时也是当然应进行的正当反省，又是为了形成近代市民文化而作的艰苦努力。例如，日本近代文学的诞生和形成，就开始于这个二十年代。坪内逍遥曾说，1887年（明治二十年）前后“明治文学如百川冲破堤防，顿时泛滥起来；如阳春百花一时绽苞齐放出来。”这话说的就是这个情况，但这并不只限于文学一种，举凡美术、思想、学术乃至其他广泛的整个文化，都可以看到这种情况。

这个时代的有力的舆论领导者德富苏峰在1887年（明治二十年）创办了《国民之友》，到了1888年，与苏峰对立的三宅雪岭和志贺重昂等人创刊了《日本人》。并且，在此前后涌现的评论、思想、学术各种杂志之中，也开始出现了纯文学杂志。音乐学校和美术学校，分别兴建于1887年（明治二十年）和1889年（明治二十二年）。这些动向，都蕴藏着下述意图，即以对明治十年代以前那个时代的反省为基础，想要形成新的文化。

但是，这个时期，在出现这种清新形势的反面，《国民之友》、《日本人》以及其他各种杂志和报纸多次遭到禁止发行，1891年（明治二十四年）又发生了所谓内村鉴三不敬事件，继而发生了“教育和宗教的冲突”问题，再加上东京帝国大学久米邦武教授因《神道是祭天的古俗》（明治二十四年《史学会杂志》，二十五年《史海》转载）一文而招致笔祸等等，扭转、堵塞、阻止新文化建设道路的黑手，乃

至决定这个新文化本身性质的黑影也重新蠢动起来。可是，这个时期新文化建设的趋势，毕竟由于这个疑似近代的绝对主义国家机构的完备，才可能形成的。这正是使各种明朗的或暗淡的复杂现象纠缠在二十年代以后的日本近代文化中的终极原因。

在这一章里，我们要在互相交织的各种或明或暗的现象中，来对从二十年代开始的"近代的"思想、文化的形成，以及各种新思潮的涌现情况进行考察。在这之前，有必要先谈一下表面上或暗中为此做了准备的、鹿鸣馆的欧化主义风潮。

一　鹿鸣馆的欧化主义风潮

明治十年代后半期，明治政府一方面对各地高涨、激烈发展的自由民权的各种运动和起义严加镇压，另一方面把修改条约作为当前的目标，采取了极端的欧化主义政策。本来，明治维新以来的"文明开化"一直是沿着欧化主义的道路前进的，可是现在成了问题的竟然是喊出"脱亚入欧"口号的所谓鹿鸣馆的欧化主义。"把我国化为欧式的帝国吧；把我国人民化为欧式人民吧；在东方的前门创造出欧式帝国吧；唯其如此，我帝国才能在条约上与西洋各国跻于同等地位。我帝国只有如此才能独立，只有如此才能达到富强。"（《世外井上公传》）这是当时带头鼓吹欧化主义的外相井上馨的话。为了接待外国人，1883年（明治十六年）11月，总共花了十八万元工程费，建成了鹿鸣馆。1892年（明治二十五年）4月，总理大臣伊藤博文主办了那次著名的化装跳舞会。在这十年期间，对欧美一切的文化、风俗的模仿和吸取都受到奖励，试图用欧化来改良社会生活的运动和风潮，漫无止境地风靡一世。

"那种一心一意只顾羡慕洋风以求交际的跳舞会，于此时举行；出自

奢华风流之余的妇人慈善会于此时兴办。此外还有脱和① 入洋的罗马字会；舍风趣而取外观的演剧改良会；以古雅为迂腐而走向露骨感情的说书歌舞的矫风会；他如书法改良、言文一致、小说改良、音乐改良、唱歌改良、美术改良、衣食住改良之类，则贵贱上下翕然唯洋风是拟，西人是仿；其甚者竟至提倡改良人种论，欲以高加索人种改换大和民族。于是终于在宫廷之内也令改穿洋式衣服，其礼法仪式也令模拟欧洲。此乃国家之所基，社会之所仰。其所作所为，不无缘故。而宴会之盛行，古今无过于此时，彼处是总理大臣的宴会，此处是外务大臣的夜宴，早晨悠扬的歌声起于东京府知事之官邸，晚上铿锵的乐声响于陆军大臣之邸内。其中明治二十年四月二十日伊藤伯爵主办的化装跳舞会，与二十七日井上伯爵在鸟居坂邸供天皇观览的演剧等，是其最著者。有人或评论说：未到罗马盛时，而先学其弊。这确是明治十七、八年至二十年之间的情况。”(指原安三编《明治正史》，载于《明治文化全集·正史编》)。

鹿鸣馆时代跳舞会这种带着华丽伴奏的欧化主义风潮，以及从衣食住直到音乐、美术、文学的改良运动，完全是由上流的为政者阶层洋气十足的趣味激发起来的，而且，虽说是欧化主义，但对欧美民主主义的根本理念——自由民权的要求，当时政府的政策却是彻底的镇压。从这里也能明显地看出，这个政策所追求的目标，只是模仿近代欧美文化的外表，把它机械地照搬过来，而各种改良运动也大都只是打算避免同旧有的传统进行真正的交锋，轻而易举地实现欧化而已。

例如，试看上面那个被批评为“舍风趣而取外观”的演剧改良会，便可了解这种情况。这个演剧改良会，是由1886年(明治十九年) 8月归国的末松谦澄首倡，由井上馨、外山正一参加发起，由伊藤博文、大仓喜八郎、西园寺公望等出名赞助而设立的。该会的宗旨是：“从中等社会以上的人看来，今日的日本戏剧，虽然不能令人满意，但也只好这样观看。特别是深居宫廷的人根本就不能到戏院里来看戏，这甚至违背与民同乐之意，只有人民自己观赏，可以

① 和指日本。——译者

说是我们人民只顾自己，有失体统。就这一点来说，改良也是必要的。”(末松谦澄《演剧改良意见》明治十九年)另外，他所主张的具体方案是，使剧场的构造和舞台的造法同外国的一样，废止花道①、转动舞台、幕后解说、场面房、效果伴奏等，从戏剧要素中排除音乐和舞蹈，而以科白为本位，废除男扮旦角，全部用女演员，等等，总之想要丢掉传统歌舞伎的外部要素，代之以机械地吸收欧美戏剧的外部要素。而且，当时这种粗糙的“急进的”改良运动，对于重要的脚本内容等，几乎连什么意见也拿不出来。仅在二、三年后，这个看来非常急进的演剧改良会，便被更加温和的演艺矫风会所取代了。

当时，从衣食住的改良运动直到其他一般文化方面的改良运动，都贯串着与此相同的倾向。的确是到处弥漫着“洋风是拟，西人是仿”这种对欧美文物盲目的、狂热的崇拜，和肤浅的、机械的，然而又是“自上而下”的照搬风潮。

话虽如此，但应该看到，这种鹿鸣馆式的欧化主义风潮却也相应地对新的近代文化在日本的萌发起到了若干作用。大正初期，内田鲁庵(1868—1929，明治元年—昭和四年)以《四十年前》为题写了以下的文章：

> “当时的欧化如同木下藤吉郎三天内筑起清州城一样，只是外观上显得非常文明灿烂，而内容则破绽百出，化装舞会并不只是鹿鸣馆一个晚上，整个欧化时代一直都是化装舞会。结果与其说是丑态百出，莫如说是以滑稽百出的喜剧而告终。不过，正象冲走粪泥污垢的洪水在大泛滥时必然把将来变成养料的泥沙残留下来一样，这个愚蠢透顶的滑稽的欧化的大洪水，也留下了萌发新文化的养料。至少，今天的文艺美术的兴起，是从当时尊重欧洲文化的气氛中起步的。”(内田鲁庵《想起来的人们》大正五年)。

① 花道：日本旧剧舞台两旁伸向观众席、供演员上下场的一条通道，是舞台的一部分。——译者

指出这一点很有道理。正如他讲的那样，在外相井上馨的鸟居坂邸，由团十郎剧团所演供天皇观赏的戏剧，确实“打破了向来卑视戏剧的陋见，产生了比用千言万语的论文还提高了艺术的地位达几倍的效果”。另外，以矢野龙溪的《经国美谈》(明治十六年—十七年)、柴东海散士的《佳人之奇遇》(明治十八年)、末广铁肠的《雪中梅》(明治十九年)等为代表的很多政治小说，作为自由民权运动的思想宣传手段，由自由党系统和改进党系统的政治家和政论家大量写出，为改变世人对小说的评价作出了贡献。这也可以说间接地有赖于当时“注入欧美尊重文艺的空气”的欧化主义风潮吧。

同时，在文学方面更值得重视的，是文学士坪内逍遥(别号春廼舍胧，1859—1935，安政六年—昭和十年)的《小说神髓》(明治十八年)以及《当世书生气质》(明治十八年)的问世。这就是所谓“小说改良”具有代表性的尝试。当时被评为“小说改良家的首领”坪内逍遥的《小说神髓》，打破了在小说中加进劝善惩恶思想的泷泽马琴之流的封建作风，还批判了当时流行的政治小说表现出来的、把文学看成政治手段的实用主义文学观，主张文学作为一种“美术”(艺术)有其独自的价值和权威，说“小说的体是人情，世态风俗次之”，提出了以追求人性为主旨的近代写实小说的理念。这件事被称为日本近代小说的晓钟。只是他的论旨，正如同他自己所承认的那样，“并不是十分彻底的”(《回忆漫谈》大正十四年)。正如以“春之舍胧先生戏著”为名而发表的《一读三叹当世书生气质》所表现的那样，由于还没有完全摆脱了戏作作风，结果就唤起了二十年代砚友社的似是而非的写实文学。不过，它的先驱意义，应得到高度的评价，以此为转机，产生了我国正规的近代小说的最初作品、二叶亭四迷(1864—1908 年，元治元年—明治四十一年)的《浮云》(明治二十年)。进一步从当时情况来看，具有“文学士”头衔的坪内

逍遥写出小说这件事本身，打破了旧有的士君子不能摆弄小说的那种社会成见，起到了提高小说社会地位的作用，为那些从前认为除了搞政治似乎就不能飞黄腾达的天下青年，教给了还有一个新世界的存在。这也必须算在坪内逍遥一大功绩之内。

这样，在直到二十年代初为止的鹿鸣馆的欧化主义风潮和改良运动中，有过可以获得更高评价的积极的建设性的一面，其中还包括许多先觉者想把机械的表面的模仿转变为真正从内部形成近代文化所做的努力。例如二叶亭四迷创造言文一致文体的苦心；改良主义者坪内逍遥对演剧改良会的批评（"戏剧情节的改进"才是"改进的根本所在，不由此重新做起，其他的改进终归是不行的"，明治十九年《闻演剧改良会创立后有感》）等等，就是。再有，如内田鲁庵指出的那样，机械的表面的模仿"这个愚蠢透顶的滑稽、欧化的大洪水，也留下了萌发新文化的养料。"这种情况，不只限于文艺领域，在一般事情上，恐怕也必须这样看。不过，对"这个愚蠢透顶的滑稽、欧化的大洪水"接着产生了激烈的批判和巨大的反动，这作为时势的动向并不奇怪。而且正如已经说到的，在欧化主义政策的背后，面临着修改条约这个全体国民的大问题。到了 1887 年（明治二十年），在政府内部也燃起了反对井上外相修改条约方案的火焰，还有一方面是旧自由党员和改进党员、另一方面是国粹的国权主义者们展开了活跃的反对活动，批评和攻击政府的欧化主义政策和软弱外交，同时言论自由的要求也高涨起来。可是，当年 12 月 25 日，恶名昭彰的保安条例突然公布出来了。

在明治二十年代的思想界和言论界起过指导作用的两个具有代表性的杂志《国民之友》和《日本人》，尽管各自倡导的宗旨不同，但它们的创刊对上述时势动向都怀有积极对抗的意图，这一点是共同的。

二 德富苏峰与«国民之友»

德富苏峰,(本名猪一郎, 1863—1957, 文久2年—昭和32年)创刊«国民之友»,是在1887年(明治二十年)2月15日。这个杂志在第一号发行后,就被称为"第二个明六杂志",引起人们争相阅读,立即成为杂志界的霸王。据«苏峰自传»(1935,昭和10年)载,当时的杂志的发行份数,一般大致在一千份以下,普通约为五百或六百份左右,如果达到一千份以上,就算是最畅销的了。可是«国民之友»创刊号,尽管一狠心多印了一些,却转眼间就卖光了,于是发行再版、三版,最后总数竟达数万份。德富苏峰写道:"这完全出乎我意料之外"。接着,第二期以后的销售情况也未下降,全卖出去。所以,当时«国民之友»如何受到人们的好评,从其销售盛况程度便可想而知。

德富苏峰在«国民之友»创刊第一号中,写了堪称发刊辞的«啊,国民之友诞生了!»。他说:"啊,国民之友诞生了!为什么诞生了呢?因为到今天日本的形势有其必要了。所谓必要是什么呢?恕我试说一说。"文章从这一段文字开始,一面回顾开国以来的历史,一面指出:破坏旧日本,建设新日本的维新改革的大经纶和大目的,就1887年(明治二十年)的现状来说,无论在政治、社会或文化哪一方面都没有完成。同时阐述了在从"破坏的时代"转向"建设的时代"的形势下所诞生的«国民之友»的抱负。然后,德富苏峰对当时鹿鸣馆的欧化主义作了如下的批判。

"泰西社会是平民社会,其文明也出自平民的需要,本无需我来解释。然而,当这种文明一引进我国,不幸囿于贵族的眼界,无端带上贵族的臭味。于是泰西文明的恩泽,仅限于一个阶级蒙受,对于其他大多数人,不能不说是无关痛痒,无任何关系,几乎处于漫不经心的状态。衣服

有什么改良？食物有什么改良？房屋有什么改良？交际有什么改良？……砖瓦高楼耸入云霄，暖炉蒸气快我体肤，刺骨严寒犹温暖如春，电灯之光亮耀眼，暗夜犹似白昼，羊肉肥美堆积案上，葡萄美酒斟满杯中。这时，当可忘却人生忧苦为何物。而我等普通人民，只好在寂寥的孤村、茅屋里边、破窗之下，纸灯薄影，炉火炭冷，二、三父老相对，斟些浊酒而已。……"

就这样，德富苏峰一面同"我等普通人民"的生活作对比，一面揭穿了当时以改良服装、改良食物、改良房屋等为代表的欧化改良主义风潮所含有的贵族性、独善性和表面性，然后把社会上由此出现的混乱状态批评为"事事物物不整齐，不正常，不合适"的新旧混淆的"四不象的社会"，提倡加以改革。而德富苏峰提倡的改革之道，当然不是下一节中所谈《日本人》一派的那种国粹主义，直接反对欧化主义的运动，而是企图排斥鹿鸣馆那种上层导演的欧化主义，从"普通人民"方面来有批判地从内部谋求欧化。德富苏峰在《自传》中对当时的情况作了如下的叙述:

"当时我的立场可以说是平民的急进主义。鹿鸣馆的跳舞，或只对外国文明来粉饰，特别是崇拜外国物质文明之类，我是非常讨厌的。我不认为外交的关键在于要穿外国人的衣服，吃外国人的饭，跳外国人的舞，想外国人之所想，身体、灵魂都外国化，否则就不能达到目的。因此我在《国民之友》创刊号中，对贵族的文化主义进行了批判。我记得，西园寺公望那样人看后说过，'您写的文章似乎含有一些社会主义的因素'。我又在《国民之友》第二期中，以《外交之忧不在外而在内》为题，攻击了忘却内部而只偏重于外的外交政策。关于这一点，竟然得到井上毅君等的赞同，表示非常同感。而以前按我看来，他是一个保守的官僚派、不过是比所谓刀笔之吏略强一点的人物。但我当时最害怕的，并不是欧化主义者，倒是站在它的对立面的反动人物。"

这里清楚地表明了德富苏峰当时的立场。那就是：一面对"站在"欧化主义"对立面的反动人物"——顽梗不化的国粹主义者的活动，备加警惕，一面对鹿鸣馆欧化主义的"贵族的文化主义"彻底加以激烈的批判和攻击。这就是德富苏峰的"平民的急进主义"

立场。

为了要了解德富苏峰所说的平民主义究竟是什么，就必须看一看 1886 年(明治十九年) 出版的《将来之日本》。《国民之友》的创刊，其实也是在这部著作取得成功、德富苏峰的文名因而高扬起来的基础上实现的。下边，让我们一面追溯德富苏峰走过的足迹，一面探索一下平民主义形成的过程。

德富苏峰生于熊本水俣村武士家庭，是长子，从幼年起就受到汉学教育。最初就学于汉学家的私塾，后入熊本洋学堂，在外籍教师曾斯的教育下，受到了基督教的影响。1876 年(明治九年) 还参加了横井时雄、金森通伦、浮田和民等的所谓“花冈山的誓约”。这一年夏天，洋学堂被勒令停办，他前去东京。冬天前往京都，拜在新岛襄(1843—1890，天保十三年—明治二十三年)的同志社门下。上述熊本洋学堂时代的各位前辈业已在那里就学。苏峰自己曾反复写过，他从新岛襄那里受到了极大的感化。从洋学堂的时候起，苏峰似乎就有了想当新闻记者的志向，在同志社就学期间，这个决心益发坚定下来。1880 年(明治十三年)在退出同志社前后，他实际上已经参与新闻工作了。从同志社退学回到熊本之后，同自由党系统的相爱社保持接触，参加它的巡回讲演，并参与该社报纸《东肥新报》的编辑工作。这时候，苏峰在作学问上采取了如下方针：“第一史学，第二文章学，第三经济学，按此决定，禁读一切无用书籍。诗歌能怡养性情，可随时翻阅，报纸能通观时势，应时时阅读。”(明治十四年笔记《学习之目的》)《自传》中列举了当时爱读的书刊，其中有美国的《民族》周刊、田口卯吉(鼎轩，1855—1905，安政二年—明治三十八年)的《东京经济杂志》、中江笃介(兆民，1847—1901，弘化四年—明治三十四年)的《政理丛谈》，还有矢野文雄（龙溪，1850—1931，嘉永三年—昭和六年）的《经国美谈》等。不言而喻，田口鼎轩由于写了《日本开化小史》(明治 10 年)和

《自由交易日本经济论》(明治 11 年)两本书,一跃成为当时世人注目的青年评论家,是明治时期具有代表性的自由主义经济学家,正如后边讲到的那样,是和苏峰关系颇深的人。另外,中江兆民的杂志《政理丛谈》,后来改名为《欧洲政理丛谈》,卢梭《民约论》的有名的译解就是在这上面刊登的。

1882 年(明治十五年),苏峰正式开设大江义塾,自任教师,并兼管办校。他常去东京,或到土佐去,与当时进步派的代表评论家中江兆民、马场辰猪、田口卯吉以及坂垣退助等会晤和结交。在这期间,苏峰于 1884 年(明治十七年)写了《论明治二十三年后政治家的资格》、《自由、道德及儒教主义》等文章,分发给同志。次年(1885年)又写了《十九世纪日本的青年及其教育》。这本小册子,虽用大江逸这个笔名私人印刷了三百份,但在东京也产生了很大反响,并在田口卯吉的《东京经济杂志》上连载了几个星期。1886年,他携带《将来之日本》的草稿进京,仍由田口的经济杂志社出版了。此书获得极大好评,苏峰因此文名大振,于是举家从熊本迁去东京,随即创设民友社,创刊了《国民之友》。

到这时为止,苏峰在熊本洋学堂接触基督教,在同志社接受新岛襄的感化,同自由党系统的相爱社发生关系,与中江、马场、田口等结交等等,特别值得重视。

据《苏峰自传》载,《将来之日本》"曾三度改写草稿"最后才完成。他说:"我不仅要将当时具有的全部思想、一切知识、所有学问倾注罄尽,而且是以此认识开始,又以此认识而告终的","我当时专门依据斯宾塞的进化论和穆勒之功利说,还依据科布顿、布赖特等曼彻斯特学派的非干涉主义、自由放任主义或横井小楠的世界和平思想等学说,来建立我个人的见解。"这里就清楚地说明了《将来之日本》中所吸取的思想的渊源,也就是培育苏峰平民主义的各种思想都是些什么。在这本鼓吹封建日本的死亡,新日本的诞生,

企图给日本将来提出指导方针的书中苏峰极力提倡的是，要从武力的、贵族的封建社会向和平的、平民的、近代的产业社会前进。他进而指出“洪水之后有洪水”，“一国的生活”，“武力世界”，“和平世界”，“平民主义的运动”，论述了“过去之日本”，“现今之日本”，并在“将来之日本”中得出结论，写道：

> “吾人断言：我国应当成为生产的国家。遵从生产机构发展的必然原理，根据自然的结果，应当成为平民社会。”

为此，重要的是，“在于顺从此自然而利导之而已”。如此则“我相信：使我国采取和平主义，以成为商业国、平民国，确是保障我国家的生活，把皇室的尊荣、国家的威势、政府的巩固，维持到遥远之未来的最佳手段，国家未来的伟大经纶，唯在于将此手段付诸实践。”而苏峰这样立论的立场，是和他批判鹿鸣馆式的欧化主义时的“普通人民”站在同一立场的。

> “我当然是以日本全体的利益和幸福为议论的目的，而我议论的标准，只是身居茅屋中的一个人民罢了”（绪言）。

关于在《将来之日本》出版前一年所写的《十九世纪日本之青年及其教育》，在这里也要谈一下。这本书把《新日本之青年》这篇概括全书主旨的文章，增补在卷首，书名也改作《新日本之青年》，于1887年再次出版。正如这本书的凡例中所讲的，《将来之日本》是“就社会来观察”的，对比起来，这本书是“就个人来观察”的；“在那本书里，讨论了社会所以要成为平民社会的原因”，而“在这本书里，则讨论了站在平民社会的个人应该具有什么样的资格”。同时，还论述了这个“站在平民社会的个人”，不是“天保年代的老人”，而是应取代他的“明治年代的青年”，从而对当代的青年提出了号召。在这里，苏峰指出，过去完成维新变革的青年现已变成老人，失去了活动力的情况，强调创造明治二十年代新日本的是年轻的“明治青年”的任务，同时认为，过去努力引进的西欧

文明，不过“仅仅是表面有形物质的一斑”而已。他说：

> 如果要在我国扶植泰西文明，首先不可不识破它的真面目，要识破它的真面目，首先不可不注视它的精神文明。……啊，我党的好青年！好男儿！你若一步转进泰西个体生活的社会，愿你第二步再转进泰西的道德社会；你若渴望物质上的文明，应再放眼于精神上的文明。”

这是继维新变革之后“我国知识世界之第二个革命”，也就是说，只有“明治年代的青年”才必须是这次“第二个革命的主人”。

正是苏峰的这个主张，才是使《国民之友》面向青年，受到广泛欢迎的原因，这也说明他的主张很好地掌握了二十年代的时代趋势。他在《国民之友》创刊号上这样写道：

> “所谓破坏的时代行将过去，而建设的时代即将到来；东方的现象行将过去，而西洋的现象即将来临；旧日本的故老乘昨天的车行将退出舞台，而新日本的青年即将驾来日的马登上舞台。明治二十年的今天，日本社会的确不能不说要悄悄地改变它的面貌。来吧，来吧，改革的健儿，改革的健儿”（《啊，国民之友诞生了！》）

从上述来看，就能知道苏峰所谓的平民主义大概是些什么。直截了当地说，他的那个平民主义、商业主义、和平主义，就是反映日本资产阶级发展的、朝气蓬勃的资产阶级民主主义的主张，还是从一般人民的立场出发，使欧化主义在内心里贯彻到底，以谋求日本社会近代化的东西。所谓“平民的立场”，一方面同历来的欧化主义那种文化主义的贵族性相对立，另一方面也同向来特别强烈表现在政治方面的士族性相对立。对历来动辄只是狂热叫喊的政治上的自由民权要求感到不满，在这里提出了应保证其实现的经济上的平等要求。因此，如下所述，《国民之友》也得以成为社会主义思想的一个源泉。在杂志《国民之友》上，从连续对藩阀政府和藩阀绅商进行激烈攻击直到对文艺问题的评论，全都是从这个平民主义立场所做的发言。在日中甲午战争前后，苏峰虽然转向国家主义，但在那以前的《国民之友》和《国民新闻》（明治23年2月1日创

刊)所具有的进步思想,必须给以高度评价。

和苏峰及山路弥吉(爱山,1864—1917,元治元年—大正六年)一起列为民友社的代表性的史论家、又是文明评论家的竹越与三郎(三叉,他在明治二十四年五月出版的《新日本史》和二十九年出版的《二千五百年史》由于采取民党的历史观点成了使"洛阳纸贵"的人),对他的平民主义详细地作了如下的解释:

"所谓平民主义是什么？它就是把社会上的快乐和光荣分配给绝大多数的群众,并让个人分担社会的责任与义务,在社会取得进步的同时,提高个人的品格。不仅向政府主张民权,而且要把社会组织置于人权之上,在社会上是社会共和主义,应是调和国家主义与个人主义之间的地峡;在政治上则是民权主义,是使各阶级互相连结起来的锁链。就是从个人直到国民,要把独立自主的气象贯彻到底。在一切事情上,主张自由宽容,反对以国家名义杀戮异己分子,主张国家的进步归根到底是和个人的自由发展相吻合的。平民主义如此信任每个人民,因而相信每个人民的发展、信仰、教育、力量、品格是不容忽视的。一方面扩大物质上的享受,另一方面并谋求国民精神品格的发扬。"

《国民之友》的进步意义,看了以下事实也可了解。这个杂志模仿苏峰所爱读的杂志《民族》周刊上"特别通信"的(The Special Correspondence)的形式,设有"特殊来稿栏"。给此栏寄稿的人有田口卯吉、中江兆民、矢野文雄、小崎弘道、植村正久、新岛襄以及植木枝盛、酒井雄三郎、金森通伦、浮田和民、大西祝、中岛力造、家永丰吉、高桥五郎、山路爱山、内田不知庵、内村鉴三、新渡户稻造、横山源之助、坪内逍遥、森鸥外、山田美妙、二叶亭四迷等人。尽管这些人的立场并不一样,但是这里却荟萃了当时的学术、思想、宗教、文艺各界的居于领导地位的评论家。

特别值得重视的是,中江兆民的高足酒井雄三郎从巴黎或布鲁塞尔寄来的关于欧洲社会主义运动的通信。以此为开端,在《国民之友》杂志上介绍和引进了社会主义思想和运动,这和平民丛书

《现时的社会主义》(明治二十六年)的出版等一起，在日本社会主义思想史上起到了不可忽视的作用。在由石川旭山编写、幸德秋水增补的《日本社会主义史》(明治四十年1—3月)上，对民友社作了如下的评价:“诚然，民友社是第二个明六社，是当时日本新思想的源泉，而社会主义的潮流的确是出自这个源泉，因而社会主义才逐渐进入日本人的意识中。如果认为自由党、东洋社会党的时代是自发运动的时代，那么民友社的时代，可以说是为自觉的时代。”

再有，不可忘记的是，《国民之友》的春夏两次特别附录登载文学作品，显示出当代的文学水平，对于新兴盛起来的近代文学的成长做出了巨大贡献。这方面的作品，例如有二叶亭四迷的名译《幽会》(明治二十一年)、以森鸥外为中心的新声社的译诗集《面影》(明治二十二年)、山田美妙的《蝴蝶》(同上)等。

三　三宅雪岭与《日本人》

明治二十年代的德富苏峰的《国民之友》和《国民新闻》，站在平民主义的立场，试图从一般人民的立场出发，从内部贯彻欧化主义。对此，三宅雪岭和志贺重昂等人所办的杂志《日本人》以及陆羯南办的报纸《日本》，则从正面反对当时政府所采取的鹿鸣馆式的欧化主义政策作为其对立面，倡导国粹保存主义与国民主义。雪岭在《谈自己》(大正十三年—昭和二年)中，对创刊《日本人》的动机，阐述如下:

> “本人在大学三年，文部省一年半，直到明治二十一年，和同志们一起创办了《日本人》。一方面由于高官嬉戏于鹿鸣馆，丑声外溢，受到刺激；另一方面，政府执行保安条例，见枯芒而惊为幽灵，为其狼狈相所动，感到过于不成体统，认为必须有所表示”。

在批判、攻击藩阀政府这一点上，《日本人》和《日本》报与《国

民之友》是相同的，但《国民之友》和《国民新闻》提出了平民主义这一民权论性质的基本思想，而《日本人》和《日本》报则以国粹主义的、国权论的论调为中心，同明治二十年代的思想界、言论界相对峙。不过，这个二十年代的《日本人》和《日本》报的国粹主义、国权主义的主张，并不单是保守性的反动。当然，那里包含着很多向反动转化的危险因素，但它还是要求根据与平民主义的基础相同的日本资产阶级的发展来进行全国的统一，这一点是自觉地表现出来的，因而其中也包含着正当的健全的一面。

出版《日本》报的陆羯南(原名实，1857—1907，安政四年—明治四十年)，是津轻藩侍医的儿子，1876年(明治九年)来到东京，在司法省法律学校学习，因受校内事件的株连而中途退学，进入太政官的文书局。文书局改为官报局之后，仍留在那里当一名官吏。当1887年(明治二十年)，对欧化政策和井上外相的条约修改方案的批判声浪高涨起来，从欧洲视察归来的农商大臣谷干城也对此加以谴责和攻击而为一般人所共知时，他便对此表示共鸣，辞掉官职，立即出版《东京电报》，开始了文笔活动。《日本》报的创刊，是在1889年(明治二十二年)2月。

陆羯南的政治评论格调很高，赢得了很多读者，他的报纸成了当时国粹主义的国权论派的言论中心。据《苏峰自传》载，《日本》报"为硬骨头人士所爱读"，《国民新闻》则有"急进的人们所爱读的倾向"，但作为各有千秋的竞争对手，据说"其发行份数也大致不相上下"。而且，两报的读者数的比例，似乎是《日本》六成，《国民》四成，或者《日本》五成半，《国民》四成半左右，所以《日本》报掌握了比《国民新闻》更多的读者。这个《日本》报展开了特别热火朝天的活动，是在井上的条约修改方案失败之后攻击接着提出的大隈方案，试图使之废除的运动上。《国民之友》对大隈方案的态度，总的说来都是善意的。

在陆羯南的主要著作《近时政论考》(明治二十二年)和《国际论》(明治二十六年)等中所表现的他本人的国民论，即国民主义，是一面对明治维新以来的各种政治理论变迁情况充分加以反省，并对近代欧洲的国民国家的形成历史表示彻底的理解、一面在这个基础上强调国家主义。他的国民主义是"把国民的特性，亦即历史所造成的国民的能力和势力加以保存和发展作为主要宗旨"，同时并不一定缺乏自由民权的色彩，还进一步说明，"即使有迹近轻薄分子轻率肯定博爱主义之处，却远离固陋之徒所提倡的排外思想"。主张遵循"国际间道义"的国际正义。羯南的言论就是这样的，但实际上《日本》报起到一种言论机关的作用，即它是以谷干城、三浦梧楼、鸟尾小弥太等将军为首，包括西村茂树的"日本弘道会"和熊本的"紫溟会"等国粹主义者和国权主义者及其团体等活动中心的言论机关。正象试图粉碎大隈方案的运动，以右翼国权主义者的恐怖活动而告终所表现的那样，这一派的倾向，已经从立足于民权论的国权论，转向抽掉民权论内容的国权论，从国际正义论转向悖理的对外侵略论，沿着这条路线走了下去。

《日本人》杂志也和陆羯南的报纸《日本》同属一个系统。后者在实际政治方面表现出领导舆论的出色的活动，相比之下，前者《日本人》，高唱保存国粹和发扬国粹的口号，特别在思想和文化方面展开活动，在这里可以看出它的特点。话虽如此，但也不能忽视，完成了俳句革新这一伟大事业的正冈子规(1867年—1902，庆应三年—明治三十五年)1892年以后积极活动的舞台，就是后者《日本》报。

"明治二十一年祭祀神武天皇时，出现一份杂志，提倡保存国粹。旋即感到"保存"不够适当，遂改为发扬；当时保存国粹这个名词已在社会上广泛传播，便决定照旧通用。显然，这么做并非出于熟悉当时的详情，而是反抗政府的外柔内刚，想到内政外交都必须考虑国家本身的立场。

以前奔走于政界者，并未受过正规教育，上过大学而出入于早稻田者，也是当学校的教员。而新出身于国立学校者，却对政府表示出反抗的态度，因而对社会有些刺激。而国粹言论之所以迅速广泛散播开来，是由于政府的措施到处碰壁，业已形成势必有所转变的时机”。（三宅雪岭《明治思想小史》大正二年）。

这里叙述了《日本人》发行的情况以及“保存国粹”的主张如何受到世人的欢迎，可以和前面引用的《谈自己》一节合起来阅读。参加创建《日本人》的发行所——政教社的人员，和东京英语学校有关的是杉浦重刚、志贺重昂、宫崎道正、菊池熊太郎、松下丈吉、今外三郎、杉江辅人等；与哲学馆有关的是井上圆了、辰巳小次郎、棚桥一郎、加贺秀一、岛地默雷，还有三宅雪岭。其中，除松下、岛地外都是“国立学校出身”，即东京大学或札幌农校出身。据说，给“政教社”命名的是井上圆了，想出《日本人》杂志名称的是三宅雪岭（《谈自己》）。这几十名社员当中，在《日本人》杂志上言论特别活跃的是志贺重昂（矧川，1863—1927，文久三年—昭和二年）和三宅雄二郎（雪岭，1860—1945，万延元年—昭和 25 年）二人，最初由前者，后来由后者，作为主笔挥毫撰写文章。

“吾辈所抱的主旨大义，实际在于以日本的国粹为精神、以之它为精髓，然后能够临机而进退去就。然而，吾辈虽以国粹为进退去就的标准，但力求与宇内大势不相抵触，能随正流对待各种境遇。犹如生物临机应变，以自己的身体适应外界的影响。……大和民族也不可不在有形、无形中顺应这些变革，但是顺应这些变革的标准应归因于保存国粹，这确是颠扑不破的大法”。

这是志贺重昂在《日本人》第二期上发表的题为《日本人所抱宗旨的自由》一文中所说的话。说是“进退去就的标准”的国粹，究竟是什么，极不明确。这一点如后所述，在三十年代已由高山樗牛的日本主义所指出。从其中所谓“力求与宇内大势不相抵触云云”，可以看到作者的意图在于力求避开这个国粹主义就是单纯的

冥梗不化的保守主义的说法。

他们要放眼新时代，这从《日本人》提出高岛煤矿这个社会问题来唤醒社会舆论这件事也可看出。1888年(明治二十一年)三宅雪岭写出《三千奴隶应怎么办?》一文，登在《日本人》杂志上。此文揭发了当时在三菱经营的九州高岛煤矿中工人受到的悲惨待遇(牢房式工棚)和苛刻的劳动条件，把它作为人道问题，诉诸于天下。

> "高岛煤矿奴役三千奴隶，势将妨碍正当的工业。高岛煤矿奴役三千奴隶，势将损害素有仁慈之名的帝国人民的体面。高岛煤矿奴役三千奴隶，势将毁灭锐意发展文化的整个东洋的光荣。高岛煤矿奴役三千奴隶，势将阻碍经千秋万载进化发达起来的人类社会的大道。"

倡导国粹主义的三宅雪岭曾有看到这种现实社会问题的眼力，实际上也确实和陆羯南一起参加了1897年(明治三十年)建立的社会问题研究会。

雪岭生于加贺的金泽，父亲是儒医，母亲家也行医，承袭了兰学家的血统。七岁到十三岁主要学习汉学，以后学习英语，1875年(明治八年)进入爱知的英语学校。第二年进入开成学校，1883年(明治十六年)从东京大学文学系毕业，专业是哲学。毕业后留校，以准副教授的资格在编修所工作，从事日本佛教史的编纂。1885年，东京大学改称帝国大学，大学编修所也经改革，移到文部省编修局里。他在一年半后辞职。1887年(明治二十年)担任东京专门学校(后来的早稻田大学)的讲师，讲授逻辑学等课程。另外还以哲学馆讲师的身份，讲授西洋哲学史课程。从文部省辞职之后，终生再也没有担任官职。这是因为"在那里知道了官厅的弊病，决心不应再就官职，也不借助官厅的势力。"(《谈自己》)由于同哲学馆的关系，参加了政教社，这在上文已谈过了。1889年(明治二十二年)首次出版了《哲学涓滴》(从笛卡尔到黑格尔的近代哲学思想小

史)，1891 年出版了被视为雪岭初期代表作的《真善美日本人》和《伪丑恶日本人》两部著作。

这部《真善美日本人》被称为国粹主义的基本著作，但该书凡例的开头写有如下的话，首先应当注意：

"一，为本国尽力即为世界尽力，发扬民族的特点，有助于人类的成长。护国与博爱，焉有矛盾！？阅读本书者，务希明达此理。

二，世上所谓国家主义者，果欲扩张整个国家的势力，我固然赞同。然而如果附和部分德国学者，认为政府是最大的主体，我则不能轻易赞同。尝问到坂垣翁，他说：持国家主义而胸怀整个国家者，我愿附以国是之名而大加赞同。阅读本书者，务望明达此意。"

由此可知，雪岭的国粹主义一方面和根据狭隘、固陋的、国学性质的神国思想的国粹主义不同，另一方面和德国流派的官僚的国家主义也有区别。关于后者的方面，雪岭曾经针对伊藤博文的《帝国宪法义解》写出《评大日本帝国宪法》、《评伊藤伯著帝国宪法义解》等文，针对井上哲次郎的《教育敕语衍义》，写出《读敕语衍义》，对它们作了严厉的批判，可以联系起来加以思考。

《真善美日本人》这篇文章，最先把"日本人的本质"规定为日本这个历史的有机体的国家的一份子(人)。这似乎是根据雪岭学生时代爱读并受到影响的加勒尔与斯宾塞的国家有机体说提出的。接着，他把这个"日本人的能力"与其他国家的国民作了比较研究，承认日本人的优秀性，告戒不要盲目崇拜外国人。往下又论述"日本人"在真善美方面的"任务"，这是本书的主要部份，详细阐述了"日本人所负担的一大任务，要大力发扬自己的特长，弥补白种人的缺陷，向极真、极美、圆满而幸福的世界前进。"

首先，"真"是学问论，他说"日本人应该特别探讨的学术"是日本及东方的事迹，认为日本有成为"东方的亚历山大的希望"。"善"是正义论，他认为"伸张正义需要相互间权力平等"。他问道："我们

日本现在的势力，果真拥有保持均衡、对海外诸强国伸张正义的实力吗？抑或不然呢？”于是提出“必须更加致力于扩张军备”的扩张军备论，主张为此必需振兴产业。至于最后的“美”，不言而喻是美术论。在这里，他主张应该重新认识日本古代美术的优秀性，决不能说远远逊于希腊，把日本古代美术的特色归结在“轻妙”这一点上。在这个重新认识日本美术的主张中，可能有芬诺洛萨和冈仓天心的影响。1887年（明治二十二年）和芬诺洛萨一起创立了东京美术学校的冈仓觉三（天心，1862—1913，文九二年—大正二年），第二年当了该校校长，亲自最先在日本讲授了日本美术史。天心连续出版《东方的理想》(The Ideals of the East)、《日本的觉醒》(the Awaking of Japan)等英文著作，宣扬了雄壮的东方主义，这都是明治三十年代中期以后的事情。他聘请狩野芳崖、桥本雅邦，川端玉章等日本画家担任美术学校的教授。作为一个美术教育的理论指导人，他积极活动的影响，当时已经很大。

以上，把《真善美日本人》一文概括地探讨了一下之后，就会知道把它称为国粹主义和国家主义的基本著作的确是合适的。特别是从正义论引出扩张军备论，并使产业的发展从属于军事需要的主张，可以说是肯定了日本资本主义是军事性的、封建性的畸形结构的国家主义理论的一个典型。因此，终于遭到批评说：“政教社是为了反抗欧化主义本身而建立起来的。然其国粹主义，在理论上终究具有与伊藤等的德国主义应当一致的命运。而《日本人》则是忠君爱国思想的鼓吹者。”（石川旭山编写、幸德秋水增补《日本社会主义史》）。

不过，尽管如此，诞生于明治二十年代的雪岭等人的国粹主义及国家主义，作为资产阶级国家主义的主张，却包含有相当健全的因素。这一点，前面已经多次指出，但从雪岭下面的说法中也可以看得出来。继《真善美日本人》之后发表的《伪恶丑日本人》，主张

"立真不可不破伪","扬善必须除恶","褒美一定要灭丑",揭露了日本人和日本社会具有的种种缺点,力图矫正日本的旧弊、旧恶。尽管结局没能摆脱被卷入德国流派的官僚式国家主义的命运,但在二十年代雪岭的言论活动中,却充满着在野性的批判精神,由此也可看出他的思想所含有的健全因素。这种在野性和批判精神,在日中甲午战争以后明治三十年代的国家主义当中,例如后面将要叙述的高山樗斗的日本主义等思想当中,已经不存在了。

四　北村透谷与《文学界》

除了《国民之友》和《日本人》之外,从明治十年代末到二十年代初,以《中央学术杂志》、《国家学会杂志》和《哲学(会)杂志》等专门性学术杂志为代表,有《反省(会)杂志》、《日本大家论集》、《保守新论》等等多达几百种的政治杂志、思想杂志、教育杂志、言论杂志相继出版,出现了杂志的全盛时代。在这种风潮中,纯粹的文艺杂志也终于发刊。这是十年代以前所见不到的,二十年代中值得大书特书的现象。素称日本最早的文学团体——砚友社,即尾崎红叶(1867—1903,庆应三年—明治三十六年)一派的《我乐多[①]文库》的出版,是在1888年(明治二十一年,翌年改称《文库》)。接着,仍属于砚友社系统的杂志《小文学》、《江户紫》、《千紫万红》等分别于1889年(明治二十二年)、1890年(明治二十三年)、1891年(明治二十四年)出版。另外,还有脱离砚友社,才华横溢,和二叶亭四迷并肩创出言文一致文体的山田美妙(1868—1910,明治元年—明治四十三年)编辑的《都市之花》在1888年出版。除此之外,《小说萃锦》同样出现于1888年,《新小说》出现于1889年,《日本之文华》

① 我乐多,意为一堆破烂。——译者

出现于1890年。

前边叙述鹿鸣馆的欧化主义时曾经提到，具有文学士头衔的坪内逍遥，在1885年发表了小说《当代书生气质》时，“学士”写小说这件事本身，竟成了一起满城风雨的事件，遭受了赞赏和责难等种种评论。说什么“猥陋卑俗，不象个文学士的著作”呀，什么“置诸必要的政治不谈，去作如此无聊的笔墨游戏，实可谓极尽浪费精力之能事，还不如翻译政治小说有意思”呀，或者说什么“整篇所载，全都是著者本身的阅历。文学士的履历竟是这样吗?”，等等，不一而足。遭到这些批评之后，逍遥“一则对世无稗史之眼感到吃惊，一则对美术的衰落感到遗憾，一则感到小说家的困惑”，于是不得不在《书生气质》后篇卷首，刊载一文，对社会上的这些批评，一一加以辩驳。尽管这样，到了明治二十年代初期，竟以《我乐多文库》为首，出现了各种文艺杂志，新文学终于百花齐放了。这确是经过坪内逍遥这样先驱者的努力，才成为可能的。在逍遥的《小说神髓》和《书生气质》发表的那年，经四、五个大学予科学生之手，写出了手抄本的传阅杂志《我乐多文库》。当时，他们决没有要以文学家的身份踏上社会的想法和决心，只是以业余的笔墨消遣和半开玩笑开始写作的，但由他们的前辈坪内逍遥指明了道路，终于在数年之后达到了出版《我乐多文库》的阶段。

不过，正象坪内逍遥在《小说神髓》中宣扬文学具有作为美术(艺术)的独特价值，提倡写实小说，而在实践他的理论时，还是写出了戏作色彩浓厚的作品《书生气质》似的，尾崎红叶等人砚友社的作风是，尽管沿袭《小说神髓》的主张，以写实为口号，但那种写实，只不过是与传统的游戏文学相妥协的，折衷的、似是而非的写实。这也可以说是从“小说的主体是人情”这一定义本身的暧昧性中产生的。《小说神髓》中所提倡的写实主义的正确精神，在二叶亭四迷的《浮云》中得到了最具体的体现。但在当时的社会中，还

是砚友社流派的文学作品受到欢迎。探求"实感文学"、"人生文学"的二叶亭四迷为实践与艺术的问题所苦恼，终于认为"文学不足为男儿毕生之事业"而投弃了小说之笔。"二叶亭四迷的文学，是使出浑身的力量，挥剑过顶、大力劈杀的真剑比武，而不是虚声呐喊，徒壮威势，玩弄小伎俩以供观赏的比赛，所以和山田美妙、尾崎红叶等人并驾齐驱竞相玩弄小伎俩那套勾当，二叶亭是干不来的"(内田鲁庵《二叶亭四迷的一生》)。

不过，不拘怎说，砚友社流派的文学，总算多少起到了为二十年代的新文学开辟道路的作用。因此，当时的《国民之友》(明治二十二年元月第 37 期)虽然对它表示不满说:"经常开玩笑，耍把戏，结果把小说弄成小孩玩具，不无道德观念低落之嫌，"但另一方面却不得不承认，"《我乐多文库》是所有小说杂志的先驱，其功劳在于把小说界的疏林枯木，一朝变为樱花绚烂的吉野山，把小说界的陋室茅舍一夜变成金殿银阁。"二十年代初文学杂志相继出现的形势，确是由《我乐多文库》开其先河。不过，如果从确立近代文学的新思想这一观点来看，在此必须指出，那并不是以《我乐多文库》为首的上述各种杂志，而是 1889 年(明治二十二年)创刊的《栅草纸》和 1891 年(明治二十四年)创刊的《早稻田文学》，特别是 1893 年(明治二十六年)创刊的《文学界》。

主持《栅草纸》的森林太郎 (鸥外，1862—1922，文久二年一大正十一年)是 1888 年(明治二十一年)结束了满四年的德国留学生活，刚刚回国的青年军医。虽然是军医，他在欧洲文学方面却积累有新鲜而丰富的教养，用自己这些教养来衡量当时尚未成熟的"文学界"的"激荡的热情"，兴致勃勃地要当新文学的指导人物。他不沿用以往的日汉诗学理论，而试图依据欧洲的明晰而严密的文艺理论来撰写批判和评论，特地名为《文艺评论》杂志而刊行的，就是这个《栅草纸》。

针对森鸥外那种德国派理论性的、理想主义的立场，坪内逍遥站在英国派的常识性的、现实主义立场，从自己的观点出发，也想为了指导新文学而创刊了《早稻田文学》这两个人碰巧冲突起来的，就是那次有名的“不要理想的争论”。《栅草纸》和《早稻田文学》两份杂志，竟成了热火朝天的相互争论的舞台。那次围绕“写实”和“理想”的争论究竟具有多大价值，今天看来颇有问题，不过，不容否认的是，从1891年9月直到1892年6月的大论战对当时的文学界给予了很大的刺激和影响，为文学的新理念的形成，作出了非常巨大的贡献。

坪内逍遥在1889年(明治二十二年)很快就投弃了小说之笔。相形之下，森鸥外却一面在批评和评论方面展开旺盛的活动，同时写出了《舞姬》(明治二十二年)、《泡沫记》(明治二十三年)和《信使》(明治二十三年)等三篇雅文体的小说，翻译了诗集《面影》(明治二十二年)、《埋没的朽木》(二十三年)和《即兴诗人》(二十五一三十四年)等。这些作品和砚友社一派的文学性质不同，洋溢着清新的浪漫的情调，引起了很多青年读者的共鸣。它成了在《文学界》杂志中产生浪漫主义的一粒种子，这一点从《文学界》的同人无不爱读《面影》中的《媚娘之歌》和《曼弗雷德》等诗这件事上即可看出。田山花袋回忆当时的《文学界》，把《栅草纸》和《文学界》加以比较说：“《文学界》的运动给了当时的青年们某种巨大的意义深刻的冲击，这是无可争辩的事实。如今已经不是砚友社的时代了，不是尾崎红叶、幸田露伴的时代了，也不是江户文学时代了，抱着这种心情的青年人都奔向《栅草纸》和《文学界》了”。

如上所述，《文学界》这份杂志是在1893年(明治二十六年)创刊的。可是，首先需要注意的是，它是从岩本善治的《女学杂志》作蓝本产生出来的。《女学杂志》比《国民之友》早出两年，就是坪内逍遥写出《小说神髓》和《书生气质》以及观友社成立的1885年，是

在当时欧化主义风潮盛极一时的情况下创刊的杂志。岩本是先进的教会学校明治女子学校的首席教员(后来当了校长)，是明治时期女子教育方面首屈一指的人物，正如杂志的名称所标榜的那样，他企图特地从基督教人道主义立场来从事妇女的文化启蒙和社会解放活动。由于他同时也积极致力于思想问题和文学评论，因而青年文学者们便逐渐聚集到这份杂志的周围，而《女学杂志》的文学部分，便以独立出来的形式诞生出《文学界》。因此，这份《文学界》的同人——星野天知、岛崎藤村、北村透谷、平田秃木、户川秋骨等人，即使不能说全是纯粹的基督教徒，但也都以某种形式接受过基督教思想的洗礼，大多喜爱欧美文学作品。因此，和砚友社的人们不同，他们是以真挚的态度来抓人生和文学的问题，是极其富于内省和思索的精神的。他们以"摆脱成规"为口号，追求不受世俗习惯和传统旧道德束缚的、近代个人的精神自由，在文学作品中抒发了多情善感的青年的浪漫主义思想。

《文学界》(明治二十六年—三十一年)在中期和后期分别把樋口一叶的小说和岛崎藤村的诗歌介绍给社会。在这里，需要特别注意的是北村透谷在初期的评论。透谷在《文学界》里可以说占据了理论指导者的地位。

北村门太郎(透谷，1868—1894，明治元年—二十七年)是一个对明治二十年代的"近代"日本所孕育的各种矛盾最痛切感到苦闷的诗人思想家。在还是个未满十三岁的小学生时，他就为当时蓬勃兴起的自由民权运动的"风潮所激发"(致石坂美奈书简，明治十九年八月十八日)，怀抱当个政治家的雄心，想要"奋起为自由而牺牲！"(同上)他在1883年(明治十六年)进入东京专门学校政治科学习，在这前后开始与三多摩地方八王子附近的民权家建立密切的联系，最初的政治雄心也因而日趋纯化，达到了"全然打消贪图名利的念头，但愿成为一个挽回可怜的东方衰运的大政治家，为万

民计，宁肯粉身碎骨热心谋划，大展宏图”(同上)。可是，随着政治压迫日益猖狂，自由民权运动也日益摆出过激的架子。当1885年(明治18年)大井宪太郎等人策划大阪事件时，透谷也应邀参加了朝鲜革命计划和坚决进行强盗活动的行动队，但他却为此而懊恼，竟然患了神经衰弱，终于和几年来的政治盟友们分手了。后来透谷回忆当时的心境写道：“他们那些壮士之辈，势将有所作为。余既然得知他们放纵不羁，不足与共事，便恍然大悟，逃离这伙人”。(致石坂美奈书简，明治二十一年一月二十一日)另外还写过：“时至今日，我一心厌恶政界的丑状，与其手执利剑与义友共事，莫如静逐白云，攀登千万山峰，沉湎于高谈豪兴的心愿大发，虽然失去义友，悲痛填膺，但已暗自决定去就，置身于乱哄哄的政界之外”(《三日幻境》明治二十五年)。这样，透谷就退出自由民权运动的行列，从政治踏上文学的道路。他和民权家石坂昌孝的女儿美奈的热恋，信奉基督教等，都是这以后的事。透谷从政治走向文学的道路，其方向是从对抗“现实世界”出发，要在“理想世界”追求人类的真实和自由，目标是通过从内部把握人来真正确立近代的文学。这一点，透谷正和痛感文学和艺术无用而走向政治实践的二叶亭四迷相反，他对政治即“现实世界”感到失望，想要在文学即“理想世界”中，建立起自己毕生的事业。

处女作《禁囚之诗》(明治二十二年)和其后的《蓬莱曲》(明治二十四年)两篇剧诗，都遭到社会的漠视，当时几乎没有引起反响。前者是通过一个呻吟于狱中的政治犯，倾诉自由受到束缚时的痛苦；从中可以看出受到拜伦《锡庸的囚徒》的影响，同时也反映了一些人因当时透谷身边的事件(大阪事件)受到牵连而入狱的事实。后者描写一个男人追随死去的恋人之后同恶魔搏斗的情景，表现了为理想与现实的矛盾所苦恼的忧伤精神。另外，在其《别篇》中，这个故事却以得到超脱的和平的欢悦而结束。两者对照起来，可

以看出透谷的浪漫的二元的世界观。这篇作品还是受到拜伦的《曼弗雷德》以及歌德的《浮士德》等的影响。这两篇诗剧文字生硬，还没有摆脱习作的范围，但在近代日本文学史上却是为数不多的思想诗，是重要的作品。

透谷的这个浪漫的二元的世界观，是从不安于现实的强烈的自我感情中产生的。他说："'自己'这个多愁善感的东西，'自己'这个希奇古怪的东西，'自己'这个动辄不满的东西……"，(《蓬莱曲》)对这个"自己"来说，现实社会等于"牢狱"。

"我看天地宽只数尺，自己所坐之处是牢狱。的确是牢狱。即使人形的狱吏不来，而偶尔来探望的不外是一种狱吏：名誉也是，权势也是，富贵也是，荣达也是这些东西，对我说来都是变相的狱吏"。(《我的牢狱》明治二十五年)

透谷把现实社会看作牢狱，把这个社会上的名誉、权势、富贵、荣达等也都看作、"变相的狱吏"而加以排斥，这就不得不到理想的世界里去寻求自己的自由和真理。透谷所以驳斥了民友社山路爱山的"文章即事业"这一讲求实利的人生关系论即处世论，理由就在于此。透谷并不否认文章是一种事业，不过，他只是说，必须认识：有关现象世界的有限事业和在理想世界中追求自由、真理、绝对和无限的事业是不同的。

"大丈夫立身于世，必须有个抱负。不过，他的抱负并不一定是要建立可观的功业。建筑家孜孜不倦地从事其业，耗费几多岁月，然后确可建起楼阁。然而，构筑人类灵魂的工程师，他所花费的劳力，未必立即成为有形的楼阁，象尼古拉高塔那样吸引众人眼目"。

"我们要记住，人类是为战斗而生存的……战斗有的用剑，有的用笔……。战士临阵，克敌制胜，高唱凯歌返回家园时，朋友庆祝，口称胜利，评论家评论说建立了功业。功业固然可贵，胜利固然可贵，但是，高大的战士有的并不是要如此携带胜利归来，他的一生并不是以胜利为目的而战斗，而是另有远大的企图，击空瞄虚，从事空虚渺茫的事业，有的经常在战斗途中转去其他什么地方。这种战斗，就是文士所喜好的"。

(《所谓人生彼此相关是何谓耶?》,(明治二十六年)。

北村透谷认为，为这种精神事业而工作、战斗的人才是文士。他不能同意砚友社派当时的笔墨游戏的文学，是理所当然的。他对要把元禄文学治游的理想带到明治文学中来的尾崎红叶乃至幸田露伴，作了严厉的批判(《伽罗枕及新叶集》明治二十五年)。在这次批判里，显示出透谷的明确的近代的恋爱观。

以"恋爱是人生的一把秘密钥匙，有恋爱而后才有人生"，以这种大胆的论断开头的《厌世诗人和女性》(明治二十五年)说出了当代青年"想说还不能说的话"(岛崎藤村《春》明治四十一年)，使他们深为感动。木下尚江说道:"这句话好象大炮轰到身上一样。象这样专心致志热中于恋爱的话，我觉得在我国是头一次听到的。以前，人们似乎认为男女间的恋爱是一种什么污秽的事情，从来没有人把它如此明快地一语道破"。(《明治文学研究》昭和九年)在透谷看来，高洁的恋爱和处女的纯洁(《论处女的纯洁》明治二十五年)是理想世界的"绝对"和"永恒"表现于人类世界的象征，它恰恰和富士山是自然界中"绝对"和"永恒"的象征一样(《想念富狱的诗神》明治二十六年)。

这样，在"外界"即明治社会这一"观实世界"不能获得自由和真理的北村透谷，便从人的内部进入"理想世界"来追求自由和真理。通过追求这种精神的自由和人类的真实等内部的东西，透谷攻击砚友社文学的游戏性及其落后于近代的人生观，也驳斥山路爱山之流的功利性的现实主义，试图确立近代的新的文学理念。

> "维新革命在政治的现象界打破旧习，这是有目共睹的。然而，我们宁愿相信，它在思想的内部境界完成了远为伟大的大革命。把武士和平民化为一体的国家的，确是这次革命；斩断了东方社会组织长期固有的阶级绳索的，是这次革命。……平民自己成长起来，在思想上业已前进到不能在旧组织下默默服从的地步。……明治文学伴随如此巨大革命而兴起，变化显著，希望很大。要求精神自由，本是人性的大法，最终应到达的，

唯在于各个人的自由。在政治组织上，今天不过仅达此目的的一半，然而思想界并无抑压。今后日本人民将欲向往的希望在哪里呢？愚蠢透顶！迷恋旧组织残余的忠君爱国等观念而徘徊歧路的学者，请刮目以待百年之后吧！"(«明治文学管见»之二，载于«精神之自由»，明治二十六年)。

然而，"这位极其热情的人物"(致石坂美奈书简，明治十九年8月18日)却在热情的战斗途中，身心劳瘁，不得不自己结束了他二十六岁的生命。那是在«文学界»创刊的第二年，日中甲午战争开始之前不久。

此外不应忘记的是，北村透谷在明治二十二年曾和加藤万治等人一起组织日本和平会，并在机关杂志«和平»(明治二十五年三月一二十六年六月)创刊时担任编辑，作为主笔而活跃一时。在这里，他站在基督教的人道主义立场，把和平思想作为良心问题和道德问题加以宣传。这个和平运动实际上能有多大影响，不无疑问，但不拘怎说，日本最早的反战和平运动已在日中甲午战争之前，由透谷等人发起了。

五　高山樗牛的日本主义

"明治二十七、八年战役，无论是对日本的历史，还是对我个人的历史来说，都是一桩重大事件。而对我一生说来，又是一个大转机"，这是德富苏峰在«自传»中的记述。1894—1895(明治二十七年—二十八年)的日中甲午战争，在日本近代史上是个划时代的事件，这是无须赘述的。以战胜中国为转折点，日本的产业资本迅速发展，国势日益昌盛，现在已经取得能够同世界列强并驾齐驱，参加帝国主义阶段的资本主义竞争的地位。这次日中甲午战争，对当时的思想和文化方面当然也不能不给予巨大的影响。其影响表现得最显著、最典型的一个实例，就是这时口称这个战役给自己带

来了“一大转机”的德富苏峰本人。指的是二十年代初高唱和平主义、商业主义、平民主义，在言论界大肆活跃的德富苏峰，却转变到实力主义、国家主义和帝国主义方面去了。

“二十七、八年的战役，使一向从书本学习的我，开始从事实中学习起来。我同实际接触，并不是从这次战役开始的，不过，不可磨灭的深刻而强烈的感受，的确是从这次战役得到的。换言之，这次战役的感受，远远超过斯宾塞、科布顿、布赖特等之影响。不言而喻，就是退还辽东半岛一事。……我由此觉悟到：无实力的道理，胜不过有实力的不讲道理，欲使道理能行得通，就必须要有使道理能行得通的实力不可。即道理本身并不是自动的，需待其他力量能发挥它的妙用。于是我便归依于力量的福音了”(《时务一家言》大正二年)。

在这里，曾经是和平福音的使徒的德富苏峰，一变而成了“力量的福音”的使徒。所谓为了伸张正义而扩军备战之说，三宅雪岭已经在《真善美日本人》一书里宣扬过了，通过日中甲午战争，以苏峰为首的很多二十年代的资产阶级自由主义者终于向右转，转变到国家主义去了。

不过，并不是所有的人都如此。例如，北村透谷死后的《文学界》的同人们，追求内在的精神自由，从尊重艺术的立场出发，对于战争采取了漠不关心的旁观态度，对于狂热而卑俗的战争文学表现出批判的态度。同人之一平田秃木还在《文学界》(明治二十七年1、2月号)上刊登了《辞别二十七年》一文。

“二十七年即将过去。自从战争发生以来，民众心情振奋，无暇顾及文学等。……战争诚然是国家的大事，民众不可忘怀。即使是挥笔执凿的人，也不可隔岸观火而忽略过去。……然而，在置身于文艺界、关心发挥诗意和提高民众趣味者看来上演演剧也无非是战争，即使在美术趣味和诗意上想法极不健全之人，一看到以战争的名义，普遍损害了民众的高雅情趣，也未必不引为不快。此时谈论战争文学者流，说来是最愚蠢的人。……文士为战争而糟踏其笔墨，就如同民众对战争狂热起来而不去干工业一样。这时，要有高瞻远瞩的思想。诸如正义、仁爱、国家、自由，这些

雄壮宏伟的观念固然是文学上不可或缺的东西；今天这样大快人心的举国奋起，其影响必然要波及到文学。纵令如此，如果它不和心机的妙发，灵境的波澜等凡是内在生命的无形风涛以及幽玄至妙的观念互相暗中结合起来，即使如何大快人心的举国奋起，如何雄壮宏伟的国家观念，也决不是具有诗意的永久生命的东西。……今天谈论战争文学者流，肤浅拙劣透顶以此作为辞别二十七年之词。”

当我们考察日中甲午战争对文化和思想方面的影响时，如把德富苏峰的思想转折放在右端，把《文学界》同人的动向放在中间的话，那么，放在右端的就该是内村鉴三（1861—1930，文久元年—昭和五年）。日中甲午战争爆发的时候，内村鉴三曾把它当作“义战”加以支持，可是，以日本胜利而告终的这场战争，却使他完全失望了。“一旦战争结束而站在战胜国的地位，就将象以前把关键之点——邻邦的独立置之于不顾那样，全体国民只盯上新领土之开辟与新市场之扩张，一味想要充分获取战捷的利益”（《时势之观察》明治二十九年），对这种日本国民的“实利主义”的“伪善”态度，他早就看到。“我所忧虑叹息的在于我国民的虚伪，在于他们不信正义而高唱信义，在于他们对邻邦的亲切止于口头而非出自内心”（同上）。日中甲午战争使内村鉴三痛感“战争有害而无利”，这是使他后来在日俄战争中成为非战论者的一个动因（《我成为非战论者的由来》，明治三十七年）。

这样，内村鉴三就以这次战争为开端，进一步向反抗和批判国家政权的方向前进了。而且，正如后文所看到的那样，在一次大战后的三十年代，他进而还想从发展起来的社会主义思想和运动的立场出发，开始对帝国主义的批判活动。在日中甲午战争后的这种思想状况中，反映当时的国家意识的高涨而提倡起来的，是高山樗牛的日本主义。

高山林次郎（樗牛，1871—1902，明治四—三十五年）是作为感伤的浪漫主义者开始文学生涯的。取材于《平家物语》而以词藻华

丽的格调写成的、关于泷口入道(时赖)和横笛的苦恋故事《泷口入道》(明治二十七年),作为读卖新闻悬赏的当选作品而发表的时候,该作者还是帝国大学哲学科的学生,此事使世人大为震惊。樗牛由此而一跃成名。1895年(明治二十八年),《帝国文学》和《太阳》杂志出版,他在这上面发表的研究近松的一系列文章,引起了文坛的重视。1896年大学毕业后,他作为母校第二高级中学的教师,前往仙台,次年(1897年)被聘为《太阳》的文艺部主任,便辞去教师职务回到东京,在这里开始了热火朝天的评论活动;不只是文坛,在一般言论界也起了指导作用。《太阳》杂志取代了二十年代的《国民之友》,成为这个时代首屈一指的综合杂志。

1897年(明治三十年),樗牛与井上哲次郎和木村鹰太郎等共同建立"大日本协会",创刊机关杂志《日本主义》。该协会建立时刊登了以下十条纲目。

一、崇拜祖国;
二、以光明为宗旨;
三、以生气勃勃为贵;
四、期望精神的圆满发展;
五、期望清净洁白;
六、注重社会生活;
七、注重国民团结;
八、尚武;
九、期望世界和平;
十、期望发展人类的友谊。

关于这十项纲目,当时大西祝作过如下的讽刺性批评。他说,协会在纲目中表现出来的主张"看来很周到,也太周到了","莫如削去一、二条,纵令不无偏于一面之嫌,但作为发表主张,反倒觉得有点气势凛然。而现在这个纲目罗列庞杂,看上去好象万灵膏的广告,而它葫芦里卖的药,是否有千金丹那样疗效,不能不令人有

点怀疑。”(《日本主义之纲目》明治三十年六月《六合杂志》)。

高山樗牛以这个大日本协会为背景，在《太阳》杂志上，大肆鼓吹了他那“日本主义”的主张。这个三十年代的高山樗牛等人的日本主义，很明显是吸取了二十年代三宅雪岭等人的国粹保存主义的传统，但在它反映了日中甲午战争后国民意识或国家意识的抬头这一点上，却表现得和国粹保存主义相当不同。

> “帝国宪法、教育敕语和日本主义。——我们认为这是明治思想史上的三件大事。帝国宪法揭示国法的大纲，教育敕语明确教育的方针，日本主义则以指示国民道德的根本为主旨。至于根据大日本帝国国体、民性，以统一国民精神为目的这点，三者是一致的”(《国民精神之统一》明治三十一年)。

樗牛说，二十年代的国粹保存主义确实是日本主义的先驱，但它的主张只不过是“形式的”、“抽象的”，“它的主张者不仅不懂得国体、民性的特点应该是一国人文的最大重点，甚至连这样的概念所赖以成立的国家和国民的之真正意义也还没懂得”(同上)。可是，1889年(明治二十二年)帝国宪法颁布，“明确了我国国体、国性的特质”，次年颁发教育敕语，“教育界的舆论于是有了定准，把忠君爱国、举国一致尊奉为国民道德的主旨”。1892年(明治二十五年)发生了所谓“教育宗教冲突论”，由于井上博士的奋斗，“诡辩佞辞终于未能摇撼真理，国民思想的大势，在欧化主义者流喧嚣之间，暗中转移，事实上得以证明了国家主义者的全胜”。接着，1894、1895年发生了“从根本上摇撼了国民思想的”日中甲午战争，唤醒了国民的国家意识。这时，关于“日本在世界上的地位和命运”，成了应该得到回答的紧急的重大问题。日本主义正是“为回答这个疑问而产生的主义”。而且，这个日本主义的特点，在于排斥以前各种主义“根据东洋西洋与国内国外来定其取捨”的“独断”态度，“对古今内外的文物采取研究态度”。这就是说，不问东洋西洋，不问

国内国外，而只以是否适合于“国体民性”为唯一标准。

> “从根本上统一国民的意识，陶冶与此宪法和敕语相适应的国民精神，难道不是日本主义之本分吗？发展国家，需要统一民心。统一要事先有个主义，而主义则有待于国体与民性。日本主义对于国民精神统一的责任，就在这里。”

樗牛的这种日本主义，不外完全是绝对主义的明治国家统治阶层的意识形态。因此他说，“既是世界主义”又是“个人主义”的“民政主义”，是主张“非君主政体”的，所以“不言自明，它终究同我国体民性是不相容的”(《过去一年之国民思想》明治三十二年)。照樗牛看来，无论“世界主义”，或“个人主义”，都是错误的学说。“人生幸福的实现”，只有通过日本主义这个国家至上主义才能达到。在今天，“国家体制是集体生活的最终形式”。所以，唯有国家至上主义才是“实践的伦理学的唯一原理”和实现幸福的“唯一方法”(《吾人对国家至上主义之见解》明治三十一年)。

但是，我国国体的特点在于“君民同祖，忠孝一致”，持有这个“强盛的祖国观念”的我国国民，“作为扩张的国民具有最恰当的资格”(《我国国体与新版图》明治三十年)。“凡是领土及殖民地的扩张不同坚决执行帝国主义政策相适应的国家，必然要衰亡。”——这是历史的教训，所以“吾人不能不希望，对于将来日见繁荣的海外殖民地，我国人要遵奉盎格鲁撒克逊的帝国主义而不违背”(《帝国主义与殖民》明治三十二年)。

樗牛这样讲，显然是在日中甲午战后立即提出的近代日本帝国主义的明显侵略口号。在二十年代初，作为对鹿鸣馆欧化主义的反动而兴起的国粹保存主义或国民主义中，还能见到一点的民权的健全因素，在这里已经被一扫而光。樗牛自身思想上的变化，在此后到死前的短暂时期内，进而又转变成了宣传尼采主义的极端个人主义或日莲主义，但作为其出发点的浪漫主义倾向在全部过

程中是一贯到底的。尤其是，他的尼采式的自我主义主张，在文坛和思想界引起了很大反响。对樗牛的这种思想，当然要给以相当的评价，但在他三十年代首倡浪漫主义，以及后来四十年代的自然主义中据说含有先驱因素的、樗牛的个人主义和自我至上主义，却和前面讲的日本主义的国家至上主义却是直接联系着的。而且，这两种思想中间并无任何联系并存的情况，并不只是樗牛一个人的问题，也是经过日中甲午战后的三十年代，亦即正在迅速取得畸形发展的日本“近代”资本主义终于挤进帝国主义列强竞争行列的三十年代整个文坛和思想界的问题。以明确形式鼓吹起来的国家至上主义，以及作为它的批判者——社会主义思想和运动的孕育征兆，再加上和国家社会问题毫无关联的、企图解放自我的浪漫主义乃至个人主义的主张，举凡这些就是三十年代的思想情况。

二十年代的国粹保存主义，发展到三十年代樗牛的日本主义，正象经历了帝国宪法——教育勅语——日本主义这种系统而发展成为明显的国家至上主义那样，二十年代开始的、为了创造资产阶级近代文化而进行的活动，到了三十年代很快就开始呈现出走向颓废的征兆，打上了日本式的畸形的烙印。当然，这并不是说在二十年代的各种新思潮里没有这种畸形，而是说在二十年代还没有成形，是作为暧昧的东西潜藏在内，到了三十年代，以更明显的形态表现出来了。

第六章　明治年代的基督教

本章所探讨的是明治年代基督教的理论方面问题。基督教在教育以及文化等各个领域，对明治以后的日本起到了很大作用，并从侧面给与文学和思想以很大影响。但这里把这些问题一概割爱，只想把问题集中在日本的基督教是朝什么方向把自己加以体系化这一点上。首先，归纳一下明治前半期的日本基督教的系统，提出它的中心主张(一、二节)，然后探讨具有代表性的思想家植村正久和内村鉴三两人（三节)。而这个明治年代的基督教，直到1941年(昭和十六年）太平洋战争开始之前，可以说的确控制了日本基督教。

一　明治年代基督教的系统——公会主义和教派主义

我们要以1872年(明治五年)为中心，开始考察。这一年是日本第一次建立新教会的一年。在此之前，有一个仅有外国传教士活动的大约十年的时期。有名的传教士大都在这个期间来到日本。首先是1859年(安政六年）利金斯(汉名林约翰）与威廉斯先后来到长崎。接着，同年数月后，黑本与布朗来到神奈川，弗贝克来到长崎。进而在1861年（文久元年）巴拉吉、1863年（文久三年)汤普森都来到神奈川。这些传教士都是由美国派遣的，最初的利金斯和威廉斯属于美国圣公会会，黑本、汤普森属于长老教会，布朗、弗贝克、巴拉吉则属于归正会。这些传教士的活动范围涉及

许多方面。黑本等，尤其是弗贝克的活动范围最为广泛，在文化和教育方面也有所建树。与此相反，巴拉吉等的活动范围最窄，可以把建立新教会看作是他的唯一目的。以这个巴拉吉的活动为中心，1872年在横滨建立了日本最早的新教教会。可是，这个日本最早的新教教会具有什么样的主张和性质呢？下面试就这一点进行考察(关于最早的传教士的活动，参阅佐波亘:《植村正久及其时代》一卷，227页以下，436页以下)。

这个教会叫作"日本基督教公会"。"公会"一词相当于今天译为"教会"的希腊语 ekklesia，后来在圣经的日本译者们决定用"教会"来表达 ekklesia 之后已经不再使用。可是，建立日本基督公会的人们，认为"公会"一词似乎包含着某种特殊意义。在规定这个教会组织的文件中，有个称为"公会条例"的东西。它由七个条例构成，一开头就规定"在日本国建立耶稣基督公会"。这一点在题为"公会的基础"的第二条例中进一步做了如下说明:"我辈之公会不属于宗派，唯依我主耶稣基督之名而建立，只以圣经为标准，信仰它、并按它修行者皆为基督之仆役，吾侪之兄弟。故会中成员应对全世界信徒一视同仁，亲如一家。所以将此会称为日本国基督公会"。(佐波著:《植村正久及其时代》第一卷，第455页、456—457页）这里明确提出了"不属于宗派"即"无教派"的主张。但是，这种主张必须同时具有对信条的宽大态度。于是便产生了另一主张"简易信条"(见《植村全集》第五卷第182页)。从这个立场出发，日本最早的教会的信条被简单归纳为九条。它是以概括了新教各教派共同的教义"万国福音同盟会"的信条为基础的(见山本秀煌《日本基督教会史》第25页)。这种互为表里的两个主张，形成了日本基督公会立场的特征，而且看来，约束这两者的似乎是"日本国"。这一点我们必须给以最大的注意。

最早的公会设在横滨，后来向东京、弘前、上田、长崎等地扩展

开来（参阅山本:《日本基督教会史》第 51 页以下）。此外还在神户、大阪建立了立场相同的公会。关于关西的公会，应该想到美国公理会的传教士格林（参看佐波著《植村正久及其时代》第一卷 208 页以下、第二卷 183 页以下）。他比最早的传教士们来的晚，1869 年(明治二年）来到神奈川，第二年前往神户。经过此人的努力，神户公会在横滨公会两年后建立起来。大阪公会的成立，更稍后些。这些分布在全国的七个公会，其主张可能并不完全一致。对“公会”一词赋以特殊意义的，恐怕只有横滨和东京两地。由于弘前、上田和长崎的公会成立稍晚，仅以横滨、东京以及神户、大阪这两个集团看来，似乎一开始就存在某些微小的差别。这毕竟是由于各个传教士所属教派的不同。不过，这些公会又是凭“无教派”和“简易信条”这两个主张相互联系起来的，这确是事实。横滨和东京、神户及大阪这四个公会曾一度开过联席会议，甚至就建立共同组织进行过协商。总之，可以认为，这里相继产生了明治年代基督教的庞大系统。

不过，“公会”这个想法，总是另外纠缠着一种想要从旁戳破它似的想法。这就是教派主义。在横滨最初建立教会后不久，就在当地召开了日本最初的传教士会议，会上通过了一个看来是支持公会主义的决议（参阅山本著上引书。38 页以下。佐波著上引书第三卷 356 页以下）。其中就日本的教会约定:“尽量努力统一其名称与组织”，提出的理由是，教派的分立“有模糊教会是个整体之嫌”。在这一点上，这个决议成了当初公会主义者最坚强的支柱。不过，这里是否有某种不一致呢？仔细一读，就会了解，其中针对“基督教国家”，强调了“异教国”。决议说:“新教教徒间诸派分立这种事，本是偶然的事情，并不妨碍基督教徒精神上的一致。然而，在基督教国家里还有因此模糊了教会是个整体的倾向，何况在不了解诸派分立历史的异教国呢？”又说:“在基督教国家，或者进而在异

教国家”，在那里“不了解教派分离的历史”。这当中可能有个传教士们对日本新教会的态度问题。不言而喻，他们在本国都属于某一教派，可是，在异教国家日本的中心建立起来的教会，他们可能认为，最初只需作为“基督的公会”，从无教派和简易信条的立场出发是恰当的。这同公会主义的人们的抱负有相当距离。这些人们是否想从两个主张出发，就那样按照固有的意义创立了日本教会呢？上述条例的第二条，可以看作是表现了这种感情的话。总之，在这里，教派主义受到了明确的防范。但是，“何况在异教国家呢？”(and much more in Pagan lands)这句话一旦转过来说，也会立即成为容纳教派主义的门径，而公会主义将会变成正面的对立者。而且我们必须承认，这种方向实际上不久就变成了事实。因为实际上建立了很多“教派主义”的教会。但我们可以看到这个决议本身却在那种对立即将发生之前，就向公会主义表示了某种坚定的赞同。因为，其中讲到异教国日本不能理解欧洲教派分离的历史。据出席这次会议的汤普森后来说(佐波著前引书第三卷659—660页)，参与建立公会的传教士们告诫，不要“完全采取强迫方式，硬使不喜欢它的人民接受那过于仓促译成而不十分理解的教理系统”，坚信日本教会“一定会象其他各国历史上的教会所曾做过的那样，自己主动地从圣经里研讨出既充分又可满意的信条，随其所好地加以采用”。“教派”的强迫接受情况，或许有过也未可知。但许多传教士希望不久将在异教国家日本建立具有固有意义的历史性教会，因而赞同了公会主义。“不了解教派分立历史的异教国”(Pagan lands, where the history of the divisions cannat be understood) 这句话里包含着深刻的意义，并不仅仅意味着欧洲与日本不同。欧洲有几个以固有信条在历史上形成的大教会。而在异教国家日本现在还没有。但总有一天，这个异教国一定会产生历史性教会。那将是什么样的教会呢？那也许是欧洲的某个

教派为日本继承过来。但那并不是“被迫接受”的教派，而必须是经过日本人自己同意了的。说不定还会是在日本诞生的、欧洲未曾有过的新教派。那时肯定会由日本的人们“研讨”出一个信条。在这里，围绕着欧洲的信条，就显露出“输入”与“独创”的问题了。公会主义在这里被认为是历史性教会发展的基础，或者毋宁说是达到这一目的的手段。但对公会的建设者们来说，那也许可以说是金科玉律，他们认为日本的基督教必须按此方针建立起来。欧洲与日本完全不同，他们认为不能了解教派分离历史的异教国家，倒不如说没有了解它的必要。但是，这么一来，欧洲和日本就将截然分开，公会主义到头来不是什么也建立不起来了吗？公会主义者当中具有这种想法的人并不少。作为代表人物，可以举出粟津高明为例。他是横滨公会出身，后来转到东京公会，他的立场可以说是排外主义的。不久他从东京公会分离出来，建立了一个日本主义的公会。不过，我们应该充分注意到，这样的公会毕竟没有取得发展。

教派主义在这个时代，显然是“输入”的基督教，可以列举的有长老派、公理会(在日本被称为组合派①)、美以美派、等等。其中，长老派在内容上几乎与公会主义相同。本来从传教士的系统来说，公会主义与长老派、归正会关系很深，归正会的立场终于被它吸收进去了。可是，长老派教会作为明显的教派教会，最初在横滨、继而在东京建立起来。在东京的教会，教派倾向似乎特别强烈。其次，公理宗教会的指导者当中虽有传教士格林，但是，在日本，最初为这种立场的教会开创发展道路的人，不如说是新岛襄（参阅佐波著上引书第三卷，626 页以下，645 页以下）。1872 年（明治五年）最早建立公会的时候，他在美国，属于公理宗教会，正在学习神学。公会主义教会为了贯彻自己的主张注意到他，认为他是个很难找到的人物。1874 年(明治七年)，横滨公会给在美国的新岛

① Congregational Churches，汉译通称“公理会”。

襄发出了聘书。据说由于某种原因他没有收到，但这且不谈，此后不久归国的新岛，实际却是个强烈的教派主义者。他不仅没有接受公会方面提出的提案，而且明确地采取了教派主义即公理会的立场。他这种动向倒成了主体，而格林等人则似乎倾向于“教派”了。由于这种形势，在他影响下的神户公会以及大阪公会，便逐渐转入公理会。这么一来，公会主义的一个巨大隅角就崩溃了。新岛在京都创立同志社一事，也必须和这种情况结合起来加以考虑。

最后，美以美派的兴起，也几乎在此同时，弘前的教会是它的开端。弘前是横滨公会中相当有影响的会员本多庸一的故乡，这个教会本来是横滨公会的分支教会。然而，实际加人弘前教会的是受美以美派传教士英格指导的人们，结果这个教会包括本多在内都脱离了公会主义。从这里可以看出，公会中的几派变成教派教会，无教派、简易信条等这些最早的主张，渐渐难以维持下去，公会主义反倒转变为某个教派。实际上，也可以认为，公会主义一开始就是作为一个教派而培育起来的。这种倾向，在采取这个立场的神学教师井深梶之助等人身上大致可以看得出来。公会主义就是脚踩长老派和归正会两只船的一个“教派”。

二　明治年代基督教的系统——独立派和公会主义

以上谈的是公会主义和教派主义的问题。可是，在明治年代的基督教中，可以举出两个不属于上述任何教派的特殊的基督教徒团体。这就是把公会主义也看作是一个教派，对于所有意义上的“教派”和“教会”来说，它们是独立的人们的集团。其中之一是在熊本的“洋学党”里由该校美籍教师简斯为中心而组成的团体（参阅佐波著上引书第一卷491页以下）。此人不是传教士，而是军人。

这个学校本来是1871年(明治四年)创建的藩立学校,在横井小楠的侄子横井左平太和太平两人的倡议下建立起来的,目的在于扭转熊本藩在维新运动中的落后状态。关于教师的招聘,有特别按照本藩希望选聘了身为军人的简斯的情况。由于这种原因,他最初也只以教师身分进行活动。但不久便以他为中心开始集会活动,到了1876年(明治九年),根据一个“誓文”组成了 基督教徒的团体。其中有后来成为公理会最有力的代表人物宫川经辉、海老名弹正那样的自由思想家,此外还有德富猪一郎等人。这里建立的团体,和以前所想的公会和教派教会完全不同,它可以称之为独立派。它并没有教会的组织,“誓文”则是表明了这个团体的立场,但比公会的信条还简单。前言中说:“我们曾学习西方教义,颇有所悟,后来读起来,越发感奋,不禁欣然崇拜。便想把此教传布于皇国,大力启发人民的蒙昧。但是,不了解西方教义的妙旨,顽固沉溺于旧说的人还不少,殊堪慨叹。正当这时,凡是胸怀报国志向的人,都应感愤振起,视生命如尘芥,以阐明西方教义的光明正大。……”(佐波著上引书一卷541页)这里可以把基督教以外的东西随便多少结合上去。它是一个松散的基督教的典型,这种方向可以说在海老名那样人的身上表现出来。不过,熊本这一伙却相反地凭领导人简斯同公理会的联系,趁机和该派的传教士或新岛的同志社结合起来,正象上述宫川所指出的那样,实际上担负了日本的公理宗教会绝大部分工作。这就是说,这些堪称独立派的人的目标,同欧洲“教派”无关,从“日本”这一立场出发,直接建立基督教。但是,仅就这一目标来说,这些人的立场却出乎意料地趋向公会主义。不过,正如“誓文”所体现的那样,在强硬的主张背后,却有着易于瓦解的脆弱性,不过,由于公会主义同“教派”结合起来,才得以从这种脆弱性中摆脱出来。

另一个团体在札幌。它的建立比熊本还晚,是在1877年,以

开拓使所属的札幌农校为母体，以该校的美籍教师克拉克为中心而组成的（参阅佐波著上引书一卷 540 页以后）。这所学校 1872 年(明治五年)建立于东京，曾一度关闭，后来于 1876 年(明治九年)迁到札幌，重又开办。克拉克就是那时招聘的农学专业教师。他和简斯一样，也不是传教士。不过，他和简斯不同，在任时间很短，不满一年，其间一直进行基督教式教育。在临归国时，他亲自起草了"Covenant of Believers in Jesus"(«耶稣信徒的誓约») 一文，征求赞同者签名，当时全体学生都签了名。这样就以熊本的同样形式，产生了一个独立的团体。不过，就内容而言，这两个独立派似乎颇有不同。试把«耶稣信徒的誓约»同熊本的"誓文"对比一下，就会了解，前者极其严格，至少与公会的信条相同(参阅佐波著上引书第一卷 541— 543、550—552 页)。熊本的"誓文"所表现的那种松散性质，在这里是找不到的。札幌的独立派中不久出现了内村鉴三，他作为独立团体的领导人，排斥"教派"和"教会"，在这种意义上，他是一位基督教的自由思想家。不过，他和熊本出生的同是自由思想家海老名那样的人，却有着本质的不同。后者思想上那种范围很广的基督教，在内村身上是完全找不到的。他和他所领导的团体，是一伙固守极其狭隘立场的人们。同样的纯粹性，在对待教派的关系上也可以看到。在这个"誓约"上签名的人们，后来领洗了，但不是从克拉克那里，而是从当时在函馆的美以美派传教士哈里斯那里领洗的。不过这种关系，丝毫没有使他们趋向这个教派。在这一点上，与熊本的人们几乎全都转向公理会相比，有很大的不同。他们所建立的确实不是教会，而是与教会无关的独立团体。"誓约" 中明确记载:"我们在此结成叫作'耶稣信徒'的团体"(We hereby constitute an association under the name'Believers in Jesus')，同时约定将在适当的时机加入"某个福音主义的教会" (Some evangelical Church)。在这里对"教派"和"教会"保

持着明显的距离。

但是，上述后面这句话，是否引起一个复杂的问题呢？因为这肯定是在说号称“耶稣信徒”的团体和“教会”无关，但与其说是这样，莫如说是规定了这个团体的会员看来有朝一日将要加入某个教会。在这种意义上，札幌的独立派决不反对教派，也不反对教会，而实际上却明显地与教派和教会有着关系。这个“誓约”据说是克拉克亲自起草的。这里难道没有蕴藏着曾经支持公会主义的传教士所抱有的同样的希望吗？换句话说，“耶稣信徒”是为了让历史性的教会在日本生根发芽的基础，或者是手段。然而，实际上“耶稣信徒”会并没有采取这种走向“某个福音主义教会”的道路，却在 1881 年(明治 14 年)变成“札幌独立教会”。这个教会声明自己“同外国的教派没有任何关系”，明确地以此作为本身的立场(佐波著前引书第一卷 560 页)。而且，决定这个教会信条的立场的，归根到底是上述的《耶稣信徒的誓约》，如果把它看作是简易信条，那么这里产生的教会，实质如何姑且不论，理论上可以说是完全站在公会主义的立场上。通过札幌的情况，我们可以更加清楚地了解，在独立派的立场中，有与公会主义共通的东西。

独立派具有良好的意图，不过立场是软弱的。排斥“教派”，的确是在日本建成固有教会的重要条件，不过，那时必须同时抛弃对基督教的历史性的理解，这是造成这种软弱性的原因。然而，这种独立的精神，如果一直推广到公会主义来考虑的话，它就是明治年代基督教的巨大精神。不过，这里是否存在着某种操之过急的日本主义呢？当时，无论是思想、学术和其他领域，还完全处于输入时代，只有基督教已经能够以某种“独创”而自豪，这种提前造成的“独创”，被看作是明治年代基督教的特点。的确应该看作是特点，可是，实际上它却损坏了明治年代的基督教。不过，不拘怎么说，公会主义依据这种独立精神，从 1877 年(明治十年)到 1890 年(明治

二十三年)，前后两次试图对教派主义作了最后的对抗。下面我们来考察一下这两次事件。其一是日本基督一致教会的建立，其二是日本基督教会的建立。一致教会建立于 1877 年(明治十年)。(关于一致教会，可参阅佐波著前引书第三卷 639 页、645 页以下、745 页以下)。它是公会主义教会和长老派教会的混合体，可以看作是企图以双方接近的关系为基础，来重建行将瓦解的公会主义。不过，实际上教派主义趁这个机会占了较大的比重。“无教派”的主张只取得了极微小的承认，而四个著名的新教徒信条(海得堡教理问答、多尔德准则，威斯敏斯特信纲、威斯敏斯特小教义问答)全被采用来作新教会的信条，“简易信条”则完全被抛掉了。后来成了公会主义代表人物植村正久，对当时的情况做了如下叙述:“多数有志之士，非常激昂，对此高唱异议，……激烈论战三日，几乎演成分裂状态，但所谓温和派的调和论(如果可称之为调和论的话)终于制胜，于是建成纯粹外国宗派式的教会——一致教会，这是明治十年春季的事”(《植村全集》第五卷 184—5 页)。公会主义这时已经完全不存在了，但问题并没有解决，信条的争论一直持续下去，到了 1887 年(明治二十年)，又计划合并一致教会和组合教会而表面化起来。(关于合并计划，可参阅佐波著前引书第三卷 662 页以下、668页以下)。所谓组合教会，当然是以新岛的活动而放弃了公会主义的神户、大阪的教会为中心而建立的教会。因此，回顾一下历史就会了解，这个计划是一度快要建成而又破坏了的反复。然而，这时合并还是以破裂而告终，人们认为其最大原因和以前一样，在于新岛的反对。由于这种关系，新岛成了公会主义的正面的对手。植村写有《新岛襄和宗派主义》一文，在文章中他说，新岛明确地说过，“如果不尽量和外国强大的宗派结成亲密关系的话，计划中的事业就不能实现”。关于合并的破裂的问题，他对“仅把新岛作为祸首而不谈外国传教士的活动，歪曲了事实”这一责难，作了如下

的回答:“只责难新岛一人是不对的。简直象要追问,为什么不说外国人的坏话呢?那种态度,我实在没法对付。这里外国传教士也有关系，是不会错的。然而组合教会并不是全由外国人的势力来摆布的，它的进退不是取决于以所谓独立自主的主张而自豪的日本人吗?这样看待外国人的势力完全是估价过高，难道认为一切都凭他们来决定是当然的吗?……”等等（《植村全集》五卷263—264页)。通过这些话，我们既可了解新岛其人的立场，同时也可了解两种立场之间彼此激烈顶撞的情况。不拘怎么说,公会主义者在这里虽然也有所失,但在失败的背后,实际上却达到了一个巨大的目的。那就是1890年(明治二十三年)建立了日本基督教会(关于日本基督教会,可参阅佐波著前书第三卷750页以下)。所谓日本基督教会，是改造一致教会的产物。这个名称中的“教会”如果改为“公会”，便成为最早时期公会原来的名称了。“日本基督”四个字里包含着重要的主张，他们在这里坚决主张的就是“简易信条”。作为合并的基础,关于信条已经产生了如下的想法,即:“凡是登坛说教者,必须明确表示承认并信仰使徒信经,尤其是信经福音同盟会的九条;而对于威斯敏斯特小问答、海得堡问答以及普勒马斯信仰条文，只需承认其大意”(佐波著前引书第三卷第689页)。他们试图根据这种想法,(哪怕)仅仅是一致教会,也想要把它拉回到“公会”的教会。作为新信条,他们采用了使徒信经(基督教最古的信条,在天主教教会建立时代编成)，但是又加上了摘引威斯敏斯特信纲的前言。在这个前言中对教派主义作了处理,但正文里,在载有使徒信经的地方,可以看出公会主义的立场。

植村对这个新的日本基督教的立场，表示相当满意。让我们引用一下他的话:“试看今天大名鼎鼎的经济学者、法律学者之流吧!他们大都不是搬弄英国的，就是搬弄法国的;不是搬弄法国的,就是搬弄德国的;再不就是搬弄意大利的。……此岂止是经济

学、法律学呢!？凡是专门的学问艺术，还没听说过有日本学者熔铸新创的体系。……莫非由于独立创新的时期还未到来才这样的吗？抑或由于日本人之轻佻浮浅才这样呢？我们想把它的原因归于前者。请转过头来看看基督教会吧！在宣讲神学的人们当中，独立精神早就崭然显露头角，不受西洋议论控制，但愿自己进而欲巩固其基础的气慨旺盛不衰，与其他专门学者相比，孰优孰劣？完成大业并非一日之功，……不过，今天日本基督教徒得以完成的修改信条，只是可喜的开端，对外国人可稍事夸示。……"(《植村全集》四卷 138 页)。这是 1891 年(明治二十四年)所写《现今之基督教与将来之基督教》一书中的一节。这里植村所说"对外国人可稍事夸示"这句话，当然是指这个新教会立场中所包含的若干"日本的独创性"而言。其实，当建立新教会时，他是身居主导地位、为培育这个新教会终于献出了一生的人物。这个新教会是在教派主义和公会主义针锋相对的对抗中建立起来的。明治年代的基督教究竟是否能够有所建树？如果说能够有所建树，那又是什么呢？——我们只能通过这个新教会的立场来弄清这些问题。从这样的观点出发，下面试举植村的思想来进行考察。

三　植村正久和内村鉴三

植村把建立并推行公会主义基督教的教义，叫作"日本的精神"或"独立宽宏的日本精神"（《植村全集》第四卷第 135—136 页)。首先，我们必须探讨一下这句话的含义。他在《我们的归一主义》一文中这样写道："基督教是满足过去各宗教所表现的那种迫切要求，并加以补充、贯彻、完善、使之实现的宗教"(《植村全集》第四卷第 377 页)。这里植村所说的过去各宗教，当然主要是指日本而言，肯定是他在实际活动中碰到过的。他还有这样的话："在

某一美术批评家的学说中，我看到过这样一种意味深长的意见：体现古希腊文明的菲狄亚斯[1]所作宙斯的雕像，和社会上流行的基督肖像之间一脉相通，它们之间有一种联系。从希望神明如斯的愿望出发……创造了气宇轩昂的宙斯雕像……不过，如同海市蜃楼一般，未免使人有些不能满足的感觉。而把它体现在活生生的人格中的，就是基督。……我国的法然及亲鸾等梦寐憧憬、在现实中追求，悬悬乎乎从片段经文里找到的弥陀幻影，却在拿撒勒[2]的耶稣身上，具体地、更加深入彻底地、更好地实现了。试将两者比较一下，就会清楚了解，基督教并不是仅仅破坏以往的信仰，而是要完成以往的信仰"(«植村全集»第四卷 379 页)。当然，也有这样自戒的说法："前几天，有个牧师去台湾时，记得他曾自鸣得意地宣传说，'首先向台湾神社致敬'，在这些方面稍一不慎，说不定会把基督教的前途耽误了"(«植村全集»第四卷 380 页)。但是，与此相反，也有不能不令人叹观止矣的说法："希腊哲学的逻各斯说在第四福音书中，极尽脱胎换骨、变通自如的奥妙，实在令人大有如同暗夜破晓之感"(前引书，四卷 379—380 页)。上述想法稍微归纳一下，可能是这样："基督教是个未成品，基督身上洋溢着的东西，并不是凭犹太人、希腊人、罗马人完全发掘出来了，有待于将来进一步展开之处很多，是无尽藏的。东方的人民、我们日本人，也获得此机缘，接触基督教，从昔日历史中接受洗礼，别开生面，把基督蕴蓄的部分精神公诸于世。"(«植村全集»第四卷 381 页)。这里出现了"东方的人民，我们日本人"的提法。而所谓"把基督蕴蓄的部分精神公诸于世的机缘"，正是植村自身经历的建立公会以及他所领导的在日本的传道一事。我们似乎可以抱着充分的同情，对这里

---

① 菲狄亚斯 (Phidias)，纪元前五世纪希腊的雕刻家，以雕刻神像著名。宙斯(Zeus)巨像，是他的一个杰作。——译者

② 拿撒勒，加利利南部，是耶稣的诞生地。——译者

举出的植村那种独立宽宏的日本精神加以肯定。不过，这里是否隐藏着某种重大的动机呢？上述引文中提到“基督身上洋溢着的东西”。他的日本精神的中心，就在这里。他的神学，基督是中心。他的代表作是《基督及其事业》。明确讲到这一点的地方如下：“我们所期待的，既非康德之灵，也非黑格尔之灵，更非书呆子的讲座之灵。我等殷切期待着基督约定赐给我们的、他的那种安慰。神学是以基督的感化为基础、以诱掖其灵魂为指针的，必须至死与所崇拜的耶稣基督相契合，以此为顶点。……真正的基督教神学者，即使读书未破万卷，见识也未超过康德，只要充满了基督之灵就足够了。……试看第四福音书的作者所发挥的深远而独特的神学吧。他是个与基督亲炙之情最深，蒙受圣灵的启示最深的人”(前引书四卷 309 页)。正如这里所明确说出的，约翰是植村所最尊敬的神学者。这句话中出现的“基督”，无疑是与公会条例第二条“公会基础”中出现的“主耶稣基督”有着很深的联系。这里所说的“与耶稣基督相契合”是植村的根本思想，同时也是公会主义基督教最深刻的一点。然而，从这里产生了什么样的结果呢？我们在下面必须加以考察。

从他所说的那里引导出来的是一个规模庞大的混合主义(Synkretismus)体系。作为一个恰当例子，试从题为《神学一斑》的文章中引用一段。其中，在(《雅典学者与多话的人》(参阅《新约·使徒行传》十七章十六节以下)这一节中，阐述了植村的希腊文化观。不过，那里所提出的，既没有东洋、西洋的区别，也没有哲学、宗教的区别，只是把五花八门的世界观、人生观塞进同一体系里，而基督教则藐视这一切，居于最高地位。首先，他提到泰勒斯、赫拉克利特、苏格拉底、柏拉图以及亚里士多德，而且最详细地举出伊璧鸠鲁与斯多葛学派，这固属当然，但此时还举出了孔子和孟子，举出了老庄的虚无恬淡的学说，以及扬墨之道，而且还出现了“释

迦所谓解脱成佛的苦心”，“斯多葛派是严格的儒教、温和的禅宗”以及“武士道的精神与斯多葛的精神相同”等说法。同时霍布斯，边沁，密尔等人的名子也出现了。所有这一切又是怎样归纳起来的呢？他总是把各个立场的主张大致肯定一下，然后把它们，概括到更大的体系中去。关于伊璧鸠鲁的弟子，他说是他们“为了获得平安而抛弃了神，却终于失去了平安；想忘却来世的赏罚，而首先忘却了灵性不灭的希望；想达到高尚的利己主义，反而为肤浅、卑劣的肉欲所驱使。”关于斯多葛学派，他说是：“它大概与儒教相同，不承认上帝与人类的人格（有心的），不承认灵性的无穷，在明德的工夫上一旦遭受失败，就会没有据以再起、抱着希望而奋起的慰藉者”。或者“这种哲学虽然能使人严肃，但它毕竟只能使人尝到死灭，恐怕不是指出光明眩目的生命的道路而使人严肃起来的”，等等。所有一切都是用这种笔法概括起来的。不过，我们在历史上能够理解的新教主义，莫非正是和这种“概括”或“整体”说法完全对立的精神吗？新教的对手，的确是“概括”体系，也就是，神学和哲学的庞大的概括，根据严密的方法，同它截然分开，才建立了新教。也许可以把植村看成罕有的概括天才，但我们不能采取这种看法。因为他没有所谓“方法”，所以他的体系只是胡乱的扩展。如果公会主义根基的“日本”，按照这个方向发挥威力的话，那决不会给日本基督教带来真正的“独创性”。难道不论是东方或西方的，一切宗教和哲学都带有某些基督教色彩吗？我们在这里想起了熊本的独立派基督教。我们考察了：约束这个派系的“誓文”，在方法上没有一点严格性，结果只是形成了一个范围广泛的基督教。而公会主义的领导人植村，也有与此相同之处。凡是对“教派”持批判态度的人，都或多或少必然陷进这种地步。植村的神学，显然也应当称之为范围广泛、旁枝丛生的神学。

在欧洲，新教所具有的特色本来就是对“方法”的自觉。正

象可以说所有的近代思潮都如此那样，新教也是一个关于方法的意识。通过确立方法，新教才得以摆脱了陷入神秘主义以及被当作哲学素材的两重危险。并且才能在那里建立起固有意义的神学。植村是否对新教具有这种历史性的理解呢？当他讲到宗教改革、路德和加尔文等时，其内容的格调并不是很高的。例如他在《新教改革的根本思想》一文中说："关于尊重信仰及良心的自由，关于灵魂的拯救及神与人的关系，不论从哪一方面说都不应该受到任意的干涉，这就是新教徒主义的立场"（前引书第四卷 368 页）。他对新教的评价，就是如此。这种事当然也很重要，不过最重要的关键，这里并没有谈到。他对于宗教改革这个事件的见解是极为公正的，只是说从他所谓独立宽宏的日本精神的立场出发，希望不断地对它进行不懈的研究。

关于这一点，在对待日本基督教问题上，坚持远为正确而坦率立场的是内村鉴三。在《圣经研究和根本性改革》一文中，他说："所谓'近代'确实是从路德的圣书研究开始的，由于路德给欧洲人提供了原始的圣经，新的光明才降临到人类的一切方面，不论政治、工业、商业、美术、文学、教育，一切事情都因之而一新，……有史以来，除了耶稣及其门下弟子在罗马帝国完成了道德大改革以外，没有一个象路德以圣经研究开始的欧洲十六世纪那样的宗教改革……"（《内村鉴三全集》第九卷 445 页）。当然，这里是以他所特有的历史观为前提的，不过他主张："宗教改革"要明确地和"近代"联系起来，宗教改革的实质在于圣经研究。它带来了"新的光明"或"一新"，等等；换言之，就是一种方法上的力量。总之，和植村的大大方方的包容主义相比，从他这番话里可以感到某种严肃感。他的基督教，是在意味着一种方法性立场的"圣经研究"的基础上建立起来的。他的圣经研究，并不是象一般人那样，漫不经心地把自己的一生献给了它。他是把它看作自己信仰基督教的依

据。在《圣经果真是神说的话吗?》一文中,我们可以看到内村的坦率的、断定性的圣经观。虽然是用通俗的问答体写的,内容却考虑得非常细致。例如书中有如下的问答。问:您相信圣经上所记载的某些科学上或历史上的事实,全都是可信的吗?答:就某种意义上说是这样的,就另外某种意义上说又不是这样的。问:宗教上的事实,在科学上是否未必是事实?答:是的。事物全都有宗教的意义,而在表示事物的宗教意义上,圣经没有丝毫错误。问:如果说宗教是宗教,科学是科学,那么两者就可以和平共处了吧?答:是的。但是这里有一个值得注意的问题,这样在二者之间形成的和平,不能是世间所谓的敬而远之的和平(前引书第八卷第646—647页、651页)。他一面主张"事物全都有宗教的意义",一面又承认宗教的事实未必是科学的事实。这样,在内村的思想中,可以看到"基于方法而产生的分离",这一点特别可贵。而且这并不是承认所谓二重真理说,即一般归之于新教的所谓"宗教是宗教,科学是科学"。他对此审慎地附加了一个条件,这就是二者的分离不能是"敬而远之"的关系。宗教改革家决不是单纯地把信仰和理性分开来,特别是就加尔文主义的系统来说,必须看到,以具备固有意义的某种世界观为目标这一点,还是通过这个条件的背景而得到理解的。只是因为他不是教会的传教士,当时没有具备神学者所掌握的"吗哪"①,因此,他的言论也许带有某种外行的色彩。不过,如果研究一下他的言论本身,却可以把他看作是确实掌握了纯粹的新教徒精神的人。

如果说,内村是这样地确立了方法的立场,那么他的基督教,当然就不是包容性的,而是分离性的,是严谨的、严格而特殊的了。实际上,这一点在《关于日本的基督教》、《佛教对基督教》、《基督教

① 吗哪,《圣经》故事中的"天降食物",后世基督教将吗哪作为"圣体圣事"的预象。——译者

和佛教及儒教》和《文学者的基督教》等许多论稿中是可以看到的。但是比起这一点来，我们更注意的是，从他这种新教徒的严格性中产生出所谓“不要教会”的重要主张。他在晚年所写《未成为天主教徒》一文中说：“我是新教徒主义所生的孩子”“身为新教徒主义的孩子，而反对新教徒各教会，这并不是由于憧憬敌对的天主教会，而是因为他们背离了新教徒主义而倒退到天主教主义去了。我所以厌恶新教各教会的，是它们的天主教精神，是它们把自由信仰加以制度化而自相矛盾的行为。……而我是希望在日本看到真正的新教徒教会，对今天欧美的半截子新教徒教会，我不堪忍受。我是以路德和加尔文反对天主教的那种精神来反对今天的新教徒教会的人”（前引书第九卷227—228页）。这里确实是明确地概括了所谓不要教会主义的立场。他之所以主张“不要教会”，是因为他是“新教徒主义的孩子”，是因为他完全掌握了新教徒主义精神，或者是因为他从历史上深入地挖掘了它的根子。他是一个希望在日本看到真正的新教徒教会的人。按照他对“教会”这个词义的理解方法来看，他决不是不要教会主义者。针对约翰传十三章以下所记“犹大出去以后”剩下的十二人小集团，他说：“可贵！神的教会！所谓教会，是这样的东西，是这样造成，这样建立的东西。即使我们，也不排斥这种意义的教会”（前引书第五卷365—367页）。在同一处又说：“可鄙！现代教会的主教、牧师和传道师！”。这后一段话中包含着他对教会的憎恶。他所说的教会，是现代的教会，是作为一种制度的教会。他反复主张，所谓教会就是制度。（例如《制度和生命》，见前引书第九卷175页以下）。这不是指日本的真正新教徒教会，而是指今天欧美的半截子新教徒教会”。在这里，把明治以后的基督教大致规定为“教派”与“不要教派”的问题便错综复杂起来。教派教会，经常是通过传教士建立的。但是，以传教士为媒介的生吞活剥照搬过来的教派基督教，是内村竭力加

以排斥的。就系统而言，他出身于札幌的独立派，也曾参预过札幌独立教会的建设。而他的这种想法，总是与教派主义显然对立的。但是，反过来看，在某一点上却可以看作与公会主义具有共同之处。当然，在他看来，“日本基督教会”只不过完全是个教派教会（前引书第九卷 17 页）。不过，他也重视“独立”，抱有“日本的基督教”这种想法。他在《独立教会的真义》一文中写道：“所谓独立教会，是由独立的基督信徒建立的教会，就是说，它无需依靠旁人，也无需依靠教会，由只依主耶稣基督而自立的人们集合起来建立的教会”（前引书第九卷 213 页）。“只依主耶稣基督而自立”这句话，只作为一句话来看，可以说原原本本地道出了公会主义的本来面目。然而，尽管如此，如果有谁要把公会主义和不要教会主义分开的话，那毕竟是由于对新教理解的深浅程度或纯粹程度的不同而来的。内村即便说过所谓“日本的基督教”，那也是“通过日本人所表现的基督教”的意思（前引书，第九卷100页）。他是个无限热爱日本的基督教徒。他深望在日本建立起欧美所没有的真正的新教徒教会。不过，他的这种愿望，和公会主义的人们所怀抱的“日本的抱负”是不同的。在内村身上，找不到那种认为唯有日本人才能有所创造、多少是一种自负的想法。从他的立场来看，“日本”是透明的。在那里贯彻始终的只是对新教的历史性的反复发掘。发掘到底的时候，也就是借用明治初年传教士的话来说，在“自己主动地从圣经中开发出充足而可以满意的信条”的时候，他所说的“日本的基督教”就形成了。内村的立场和植村的立场比较起来，总是狭隘、尖锐而鲜明的，而他的基督教却可以说是极深地参预了日本基督教的“独创”问题。

植村正久（1857—1925，安政四年——大正十四年）

生于上总国武谢田村。植村家是德川幕府麾下的直属武士，家住芝露月町，领地在上总山边郡。1867年（庆应四年）幕府奉还大政

时，只好解甲归田；但家计无法维持，第二年（明治六年）移居横滨。在当地入修文馆学习，又就学于传教士布朗的家塾。1873年（明治六年）受洗。1877年（明治十年）布朗家塾迁到东京与筑地神学校合并，建立了东京一致神学校，因此，他也从横滨转入了这所神学校。1878年（明治十一年）由该校毕业。1880年（明治十三年）任牧师职。1888年（明治二十一年）出国旅行。1889年（明治二十二年）任明治学院教授。后来直到1903年（明治三十六年）在神学上与传教士意见发生龃龉而辞职为止，一直在该校任教。1911至1912年（明治四十四年—明治四十五年）再次出国旅行。1922年（大正十一年）以日本基督教会特使身分，第三次出国旅行。他作为一个传道士的活动，遍及日本全国，并曾到过满洲、上海、香港和新加坡。1904年（明治三十七年）创办东京神学社，从事培育后进的工作。1891年（明治二十四年）以后，发行《福音新报》，发表了许多论文。著作有《植村全集》八卷传世。死于东京柏木（参阅《植村全集》第八卷年表）。

内村鉴三（1861—1930，文久元年——昭和五年）

生于江户小石川。父亲是高崎藩士内村金之丞（宜之）。不久移居故乡高崎，1869年（明治二年）因宜之任石卷县小参事，便随父亲同赴任地。1872年（明治五年）父亲退职，迁居东京，就学于英文学校。1877年（明治十年）入札幌农学校学习。曾在《耶稣信徒的誓约》上签名。次年（明治十一年）受洗。1881年（明治十四年）从农学校毕业，在开拓使公署①工作。不久来到东京，1883年（明治十六年）在农商务省工作。1884年（明治十七年）赴美。1887年（明治二十年）由阿马斯特大学毕业。1888年（明治二十一年）归国，就职新潟北越学馆，因与传教士不合，辞职回到东京。1890年（明治二十三年）任第一高等中学校特聘教员，次年（明治二十四

① 开拓使公署，掌管北海道及所属岛屿的行政，开拓事务的官厅。——译者

年)发生“不敬”事件,被解聘。1897 年 (明治三十年)入万朝报社工作,任英文栏主笔。1903 年(明治三十六年)因持非战论而退出万朝报社。在此之前,1900 年 (明治三十三年) 他曾创刊《圣经研究》,从那时起逐渐以纯粹的传道士身份立身行事,后半生完全通过各种集会和写作进行活动。著作收在《内村鉴三全集》二十卷以及《内村鉴三著作集》二十一卷中。在东京柏木逝世(参看《内村鉴三著作集》第二十一卷年谱)。

第七章　明治年代的社会主义

I　明治年代的社会主义运动及其理论

一　近代工人运动的形成及其性质

日中甲午战争(明治二十七—二十八年)成为产业资本在日本建立起来的媒介性的转机，使处于落后的日本资本主义取得飞跃的不平衡的发展，尤其使军事工业、金属工业、造船业、棉纺织工业等发展起来。

但与此同时，正如《日本社会主义史》的著者石川旭山、幸德秋水所指出的："日中甲午战争一告结束，社会主义运动的舞台就开幕了"。战后不久，近代无产阶级的组织便建成了，展开了近代的工会运动，这就必然带来了工人阶级思想的成长。也就是说，城常太郎、泽田半之助、高野房太郎等人已经早在美国旧金山建立了"职工义友会"(1890年，明治二十三年)，接触到先进资本主义国家工人运动的实际情况，为他日解决日本劳工问题作了准备。他们认为"日本工人运动的时机成熟了"，1896年末以后，陆续归国，1897年(明治三十年)4月在东京创立"职工义友会"，把题为《论职工诸君》的小册子广泛地分发到各个工厂，直接号召工人阶级起来组织工会的必要性。

由于片山潜、铃木纯一郎等人的参加，又得到佐久间贞一、岛田三郎等进步的资产阶级分子的赞同，职工义友会于1897年6月25日在神田青年会馆召开了"劳工问题讲演会"，并以此为开端，在7月5日创立了"工会促成会"(会员71名)。12月1日，以促

成会为基础，又组成了以机械工人为中心的“铁工工会”（会员1,180名），创刊了工人运动的机关报《劳动世界》（半月刊），由片山潜任主笔。第二年4月5日，从使东北线一带的列车全部停开的“改善待遇同盟罢工”斗争中，产生了“日本铁道矫正会”（会员400余名），并于8月4日，又组成了“活版工人工会”（会员350名）等……。从1897年到1899年，相继组成了近代的工会，对于战时和战后的增加捐税、物价上涨、实际工资下降、强化劳动等，起来进行强有力的斗争。而且由于斗争多次取得胜利，工人阶级迅速提高了觉悟。

在这样热火朝天地揭开序幕的工人运动形成时期的工会性质，正如《致职工诸君》、《设立工会促成会宗旨书》和《劳动世界的“宣言”》中所表明的：“是社会改良而不是革命，对于资本并不想从事分裂的斗争，而是想保全真正的调和”（重点系引用者所加），完全是工团主义运动。它是靠把工人阶级组织在工会里，使工人阶级有自主的风气，保护工人的地位和权利，同时通过共济活动和设立消费合作社，以谋求自己经济地位的改善，这是想把同资产阶级的关系变为合理制度的一种按职业区分的工团主义。它还想通过以“工厂法”为代表的社会政策立法的要求和争取普选权运动等诉诸政治的手段，朝着争取工人阶级基本权利的方向迈进。

但是，为工会运动的迅速发展吓坏了的绝对主义政府（山县内阁），于1900年（明治三十三年）3月制定了“治安警察法”，开始彻底镇压工人、农民的组织与运动。

工会运动一形成，就不得不同时对付政治的镇压。“日本铁道矫正会”第二次大会（明治三十四年三月）迅速声明采取社会主义立场，同时指令工会会员参加争取普选权的运动。又于同年4月3日，不顾政府的镇压，在向岛公园召开了“工人联谊会”（二六新报社主持），在那里集聚的数万名工人，通过决议要求政府公布工厂

法、普选法及其它立法。

另一方面，农村也到处掀起了活动，要求减轻土地税及其他捐税，要求收回被天皇制国家掠夺去的林野，反对为建设铁道、公路等而非法征用土地，反对间接税（酒税及其他），反对烟草专卖等。特别是“足尾铜山矿毒事件”，作为全体农民反对国家政权及特权资产阶级的斗争，受到工人阶级、知识分子的支持而展开了。

十万受害村民的代表，从1897年至1900年多次想去东京向政府请愿，每次都遭到警察的暴力镇压，演成流血的斗争，代表被关进监狱。工会、报纸及幸德秋水、木下尚江等社会主义者，都支持乡民进行了斗争。

对于工人农民的专制的压迫政策，使工人、农民及其支持者痛感有必要掀起以普选运动为代表的政治运动，同时使他们了解到只以单纯的形式和平地“诉诸于政治”或”诸愿”并不能保卫工人阶级的利益，开始走向同社会主义思想相结合的道路。

二　社会主义理论的研究及其水平

针对工人运动这样思想发展，社会主义理论的研究，以社会主义研究会（1898年，明治三十一年十一月设立）为中心，开始了有组织的活动。日中甲午战争以前，社会主义思想已经由一部分知识分子开始介绍到我国，德富苏峰的«国民之友»和«六合杂志»等，在启蒙、宣传方面发挥了积极作用，到了战后，对于社会主义的关心迅速高涨了。

“社会主义研究会”起初是以村井知至、安部矶雄等一神论派会员为中心，有片山潜、幸德秋水、木下尚江等人参加，作为研究“社会主义原理是否适用于日本”的学术团体进行活动的。在每月一次的研究会上，介绍了圣西门的社会主义（1899年，明治三十二

年一月，由岸本能武太作报告)、傅立叶的社会主义(二月，由河上清作报告)、拉萨尔的社会主义(三月，由片山潜作报告)、马克思的社会主义(四月，由村井知至作报告)、亨利·乔治[①]的社会主义(五月，由安部矶雄作报告)等。社会主义研究会是在1897年4月设立的"社会问题研究会"的基础上发展起来的，在会员之中，混有社会主义者及其反对派、基督教徒等人们，因此，在初期，对"空想社会主义"与"科学社会主义"在历史上的地位，自不待言就连"国家资本主义"与"社会主义"的区别也分不清楚。在这种情况下，与安部矶雄同是最优秀理论家、又是热心的基督教徒的村井知至所写的《社会主义》(明治三十二年、劳动新闻社、社会主义图书部出版)，代表了当时的社会主义理论的水平。这是最早把社会主义理论大致归纳出来，以书籍形式出版的，受到人们的重视。[②]

《社会主义》一书并没有说明社会主义的经济基础，而是把重点放在实现社会主义的方法上，主张工人阶级"应该从社会主义立场出发，对资本家发动大规模的战争"；主张工会开展政治活动，鼓吹议会主义，认为实现社会主义的行动纲领，在于争取普选制。书里对于工人阶级作为革命阶级所肩负的历史使命，还没有足够的认识。

本来作为学术团体而建立的社会主义研究会，也受到以"日铁矫正会"的社会主义为代表的工人、农民运动发展的刺激，1900年初，以安部矶雄就任会长、片山潜就任干事为转机，采取了实践

---

① 亨利·乔治(Henry George,1839—1897)美国的社会思想家、经济学家。主张改良主义，主要著作有:《我们的土地与土地政策》(1871)、《进步与贫困》(1879年)等。——译者

② 还有，田岛锦治著:《当前的社会问题，附近世社会主义论》(明治三十年，东京堂出版)的附录，刊出伊利博士的《社会主义论》，说明了马克思主义的概要；另外，福井准造著《近代社会主义》(明治三十二年，有斐阁出版)不拘怎么说，在介绍了马克思主义以及世界的社会主义运动这一点上，值得注意。

的态度，把研究会改组为“社会主义协会”，加强了解决现实问题的意图。组成人员也从以学者为核心的团体逐渐变为以社会主义者为核心，于是工人和学生的参加者增加了，片山潜、幸德秋水等实际工人运动活动家、报刊记者等占了多数。

三　社会民主党的组成

1901 年(明治三十四年)5 月，日本最早的工人政党“社会民主党”，是由片山潜、西川光二郎、幸德秋水、安部矶雄、河上清、木下尚江等少数知识阶层组成的。不过，如上所述，它是一方面作为工人运动的思想发展，一方面作为社会主义理论研究的发展，这两者的“统一”而组成的。

1901 年 3 月，在“日铁矫正会”第二次大会上通过的社会主义的立场，使社会民主党的创建者们“确信工人阶级对政治运动已经有了相当的准备”，同时，又在铁工工会总部经过长达几星期讨论商议，最后由安部执笔公布的。

社会民主党宣言，是在《劳动世界》以及《每日》、《万朝报》、《报知》、《日之出》各家报纸上同时发表的。

宣言代表了当时日本社会主义理论的水平，同时还集中地表明它的社会主义理论对具体条件（日本）的适用以及所采取的“运动方法”。

以“应该如何打破贫富的悬殊，实为二十世纪的大问题”开篇的“宣言”，首先在“前言”中阐述了必须创立社会民主党的历史必然性。即它论述了在欧洲各国，由资产阶级革命所实现的政治上的平等，不但没有消除经济上的不平等，而且现在反而日趋激化；还谈到日本的现状，指出：日本的政治机关，现在全都控制在少数贵族、地主、资本家的手里，占国民大多数的工人、农民的利害，在

国会里丝毫也没有反映，然后明确表示，作为工人阶级的政党，"我党肩负多数人民的休戚而诞生了"，接着，阐述了党的抱负：党要通过社会主义与民主主义来贯彻和平主义，并提出了党的理想纲领：人类平等主义，全面废除军备，废除阶级制度，土地、资本公有，交通工具公有，公平分配财富，参政权平等，教育机会均等。

为了实现这个理想纲领，又进一步对照日本现状，归纳出二十八条具体的"行动纲领"：(1)首先将全国铁路收为公有；(25)废除贵族院；(26)裁减军备；(20)实施普选法；(16)制定工会法与保证工会的团结权；(17)规定保护佃户；(13)保护妇女、儿童等，这首先是把矛头指向排除封建的东西，把社会主义运动的展开同资产阶级民主主义运动结合起来的。此外，(9)扩大义务教育年限，全部取消每月交的学费；(6)限制房租；(8)全部废除酒税等消费税；(5)取消专卖权等，所有这些无非是反映出幼稚的社会主义者要把日本资产阶级半途而废的民主主义革命任务揽到自己身上来。最后，在恳切地说明了贯穿于整个宣言的思想之后，又阐述了党反对一切暴力革命，以争取实行普通选举制度为当前最重要的任务，凭议会主义，逐步和平地合法地制伏现存政权，实现社会主义。

这样，作为社会主义理论看来，它具有局限性，即它是和平主义、议会主义、改良主义、人道主义等形形色色思想的大杂烩，工人阶级对资产阶级的具体的斗争方式一点也没有表现出来，对工人阶级的历史使命的正确认识并没有说清楚。

稳健到家的社会民主党，当天就被禁止了，理由是它提出了裁减军备、人民的直接投票、废除贵族院三条。不过，一但公布出来的社会民主党宣言，在社会上有如"晴天霹雳"受到欢迎，通过整个明治三十年代，成了社会运动的一大指针，同时也成了工人阶级反对资产阶级的基本的理论武器(社会主义理论)。

四　所谓"社会主义"的流行时代

社会民主党刚被禁止，以创建者为核心的社会主义者们，立即以"社会主义协会"为中心，每周召开研究会，发表研究成果，同时展开了遍及全国的广泛的"社会主义宣传旅行"，掀起了普及社会主义思想的活动。

这就是首先为普及和发展被禁止的社会民主党的思想而写的安部矶雄的《社会问题解释法》(明治三十四年，东京专门学校出版)、西川光二郎的《社会党》(明治三十四年，内外出版协会出版)，同时作为主张"根据普通选举的议会主义"的最适当的解说书，得到广泛传播。另外矢野龙溪写的《新社会》(明治三十五年)则是把托马斯·莫尔的乌托邦运用于日本国土的书籍，由于它的通俗的文笔，成了最良好的社会主义宣传书受到群众欢迎，两三个月中销售了十数万册。

另一方面，在 1902 年 (明治三十五年) 4 月，《劳动世界》也集中努力普及重新盛行起来的社会主义思想。尤其以"社会主义协会"为中心的活动最为出色。西川光二郎介绍卡尔·马克思和约翰·柏恩兹[①] (明治三十五年)，幸德秋水介绍圣西门(明治三十六年)，烟山专太郎介绍《近世无政府主义》等，他们广泛地把外国的社会主义思想介绍到日本，同时从 1902 年至 1903 年，在全国召开了一百八十二次"公开集会"。

尽管工会组织的自由和工人政党的结社遭到禁止，但在这个时期，社会主义思想在理论方面却取得飞跃的提高。但是，社会主

---

① 柏恩兹，英国的政治家，1884 年曾任社会民主协会的执行委员，参加工人运动。1892 年选入议会，1905 年参加内阁，任地方行政局长官，1914 年转为商务局长官。世界大战爆发时，以固执非战论辞职。——译者

义思想与工人、农民阶级日常斗争的结合却受到了阻碍。这种情况，反映在当时对社会主义著作和社会主义一词作了庸俗化的理解。

幸德秋水是一个法国派的自由民权主义者，中江兆民的高足，从自由民权左派运动出发，他在《万朝报》发表《二十世纪的怪物——帝国主义》(明治三十四年)，从而确定自己是个社会主义者，经过论文集《广长舌》(明治三十五年)，终于写出《社会主义神髓》(明治三十六年，东京堂出版)。片山潜虽然是从基督教社会改良主义出发的，但通过工会促成会、铁工工会矫正会、活版工人工会、社会主义研究会及组成社会民主党，发挥了核心作用，经常结合工人阶级的成长，使自己发展成为社会主义者。他一面为《劳动世界》撰写文章，一面终于写出了《我的社会主义》(明治三十六年，社会主义图书部出版)。幸德秋水和片山潜成了这个时期具有代表性的社会主义者。

《社会主义神髓》和《我的社会主义》这两部著作，表示出明治年代社会主义者们所达到的社会主义理论的最高水平，是历史上值得纪念的功绩，但是，两者在理论上的分歧，又却在它同工人运动的结合上表现出的差异。在这里，明治年代的社会主义者们作为一个革命阶级，对工人阶级究竟持有怎样的认识，包括它的强弱程度，都突出表现出来。不过，《神髓》一书，在读书界博得远远高出《我的社会主义》的好评。我们可以从这里了解当时日本的社会主义的情况。

就是说，幸德秋水早在1901年4月，在霍布森、列宁[①]以前就写出《二十世纪的怪物——帝国主义》，尖锐地揭露了帝国主义的

---

① 幸德秋水著的《二十世纪的怪物——帝国主义》于1901年出版，比列宁的《帝国主义论》(1916年版)早十五年，比英国经济学者霍布森的《帝国主义论》早一年。——译者

罪恶，主张反对战争，但在书中掌握的历史唯物主义却是非常薄弱的。不过，接着写的《社会主义神髓》，就超过这一点，表现出极高的理论水平。

《社会主义神髓》中关于"社会主义是什么"一点，是舍去细枝末节、以鸟瞰大纲为目的而写成的，由于文笔流畅、结构完整的一贯到底的逻辑性，受到广大读者欢迎，作为一部社会主义的启蒙书，起到很大的宣传作用。就内容来说，他把空想社会主义与科学社会主义（马克思主义）截然分开，大体上站在历史唯物主义的观点上对社会进行分析，尖锐地指出"社会生产同资本家所有之间的矛盾"，论证了资本主义社会不是永存的。尽管如此，还没有以"生产力和生产关系的矛盾"，即阶级斗争的历史作为社会发展的原动力来把握；另外，与当时几乎所有的社会主义理论所具有的缺点一样，由于对经济理论即剩余价值理论了解得肤浅，以致对无产阶级作为革命阶级的作用，完全没有做出评价，便以"依靠普选运动的议会主义革命"而结束了。

《我的社会主义》是"对金钱万能的资本家蛮横社会的控诉书"，著者坦率地陈述了自己"信仰的信条"。

《我的社会主义》是由三十章和结论组成，通过对资本主义社会的形成、发展、崩溃做了理论分析，猛烈地给以批判（第一—十六章）；从十七章到二十七章，对照资本主义制度，就经济、社会、政治、文化各方面论述社会主义社会的优越性；在第二十八章中，论述了从资本主义社会转入社会主义社会的问题。

在这里，他正确地指出政权的所在说："资产阶级会努力驱使帮闲学者、政治家以及工人来防卫自己；他们会尽力以法律为后盾来镇压工人；将会滥用警察权和军队，使用一切行政机关和立法权来维持资本制度"。为了战胜这个政权，实现社会主义社会，强调无论碰到什么困难，都必须团结一致。毫无顾忌地断言，社会革命

必须依靠工人阶级的同盟罢工(尤其是政治性的)而战斗，这样正确地把握了工人阶级的历史地位。

《我的社会主义》一书，有时把资本主义社会以前的社会概括为有自由的“祖父祖母的社会”，有时把“生产资料”与“资本”混同起来，理论上颇为混乱;还把合作事业(小生产者合作社)看作是社会主义的实践等，这些地方比起幸德秋水的《神髓》来，似乎差些。不过，在当时，尽管受到议会主义思想的干扰，他还能正确地把握了工人阶级在社会主义革命中的历史使命，这一点可以算是在这个时期的社会主义思想上唯一最突出的人了。这是由于他经常跟工人阶级步调一致，始终为他们的利益进行活动的结果!

此外，在1903年(明治三十六年)，又出现了大量的著作和翻译的书籍，首先是安部矶雄著的《社会主义论》、西川光二郎著的《财富的压制》、木下尚江著的《社会主义与妇人》、山口义三著的《破帝国主义》、社会主义诗人儿玉花外写的《社会主义诗集》，还有贝拉米①的《百年后的新社会》、桑巴特②的《十九世纪的社会主义与社会运动》等，在工人运动衰退时期，可以说出现了社会主义的“流行时代”。

五　反战运动的展开与社会主义

社会主义者们对于揭开帝国主义世界战争序幕的日俄战争的斗争(反战、和平)，是以“平民社”的活动为中心，以《平民新闻周刊》(明治三十六年十一月十五日——三十八年一月二十九日、

① 贝拉米，美国文学家，所著乌托邦文学，由堺利彦译作《百年后的新社会》，收入明治三十七年《平民文库》内。——译者

② 桑巴特(W.Sombart,1863—1941)德国经济学家，社会学家，最初赞同马克思主义，后来从国家社会主义立场出发，对理论的、历史的研究作出成就。主要著作有《近代资本主义》、《三种经济学》等。——译者

64 号，平均发行份数为 3,300 份)、《直言》(明治三十八年二月五日——九月一日，32 号)为基础而展开的。

就是说，明治三十六年以后，以帝国大学教授七博士或对外强硬同志会等为首，新闻界、评论家等都批判政府的外交软弱无力，论述沙俄帝国主义的侵略，叫喊日本独立受到威胁，"必须讨伐俄国"的舆论正在国内沸腾起来。这时成为"反战、和平"据点的是以"理想团"为根据地的《万朝报》。但是，《万朝报》也因舆论的压迫败下阵来，以财政危机为理由，从 10 月 8 日起向主战论作了一百八十度的转变。在万朝报社自由地挥动锐利笔锋的幸德秋水和堺利彦立即决心退出报社，为"继续反战运动的必要性与确保生活权"，决定创刊新的报纸，于是创办了具有历史意义的《平民新闻周刊》。从基督教立场提倡反战的内村鉴三也于次日退出了《万朝报》。

《平民新闻周刊》的"主张与态度"，很好地表现在创刊号的五条《宣言》里。那就是明确地继承刚一创立就被禁止的社会民主党的立场，同时其中掺混着法国的自由民权思想、德国流派的议会主义的合法主义，还有基督教的人道主义等思想。但是，这样复杂的思想(具有这种思想的人们)，在日俄战争爆发的危机以及战争的整个时期，以"反战运动"为口号，以"平民新闻"为中心而结成一体，不屈服于政府的一再压迫，始终把"一贯针对日本主战者的勇敢而辉煌的斗争"，继续到最后。

平民社的活动直到平民新闻停刊为止，彻头彻尾以反战和平来贯彻它的主张，同时阐明资本主义制度与战争的关系，广泛地阐述了它对教育、文化各方面的罪恶。在内部每周召开研究会，对外则竭尽全力组织讲演会、地方游说或进行行商传道。[①] 例如，1904

① "行商传道"是一种宣传组织方法，一面出售宣传小册子，一面进行宣传和组织工作。——译者

年一年间组织的集会次数达 124 次，地方游说达到 40 几次之多，宣传品的散发及其它则是:

扩大社会主义的呼吁书	散发数	三万二千份
普选呼吁书	散发数	七千份
普选请愿用纸	散发数	三千份
平民新闻	销售份数	约二十万份
平民文库	八种	一万五千册
社会主义书籍	代售十九种	约一千册

另外，在战时，山口义三等几名青年社会主义者，打起“行商传道”的旗号，携带“社会主义图书”遍行全国，以图普及社会主义思想。为了这种普及宣传活动，首先由平民社同人编写«社会主义入门»(明治三十七年)，接着，木下尚江编写«火柱»，西川光二郎编写«土地国有问题»，田添铁二编写«经济进化论»，安部矶雄编写«地上的理想国瑞士»，石川旭山编写«消费合作社的话»，幸德秋水编写«社会民主党的建设者拉萨尔»，堺利彦翻译贝拉米著«百年后的新社会»，以上八册作为«平民文库»出版问世。

由于这样的各种活动，以“早稻田社会学会”、“横滨平民社”为首，全国到处都展开了社会主义者的组织和集会，几乎遍及主要城市。

尤其是，通过«平民新闻»与俄国的«火花报»结成的工人阶级的国际联系(«致俄国社会党书»、«俄国社会党的复信»)，得到世界各国社会主义政党的高度评价。另外，在第二国际第六次代表大会席上，片山潜与普列哈诺夫两人的戏剧性的握手(«日俄两国社会党的握手»)，以及两人的反战演说，都在全世界传播开了。

随着社会主义者的反战运动逐渐蔓延到全国，政府的镇压也加剧起来。

警视厅于 1904 年 5 月，以“反战的言行无视爱国心”，社会主义宣传“试图破坏阶级制度，每每导向对皇室的批判”为理由，表明

了“取缔社会主义者的方针”。这不外是为了掩饰日本天皇制国家对内对外扬言的“举国一致的圣战”这种体面所采取的苦心焦虑的一个对策。于是从此以后，以社会主义者为中心的一切集会都遭到禁止、阻碍或被强迫解散。天皇制官僚把“国贼”、“前科犯”、“俄国间谍”等所有坏话强加给社会主义者，以煽动国民的反感。

11月3日，《平民新闻》创刊一周年纪念游园会，业已准备就绪而遭到禁止；接着在16日又以“对秩序安宁有害”为借口，根据治安警察法第十一条规定，解散了对社会主义思想发展作出很大贡献的“社会主义协会”。

至于报纸，3月27日的《呜呼！增税》首先被起诉，堺利彦被监禁三个月，报纸被禁止发售。11月6日《致小学教师》的社论及其他，因为批判了日本的爱国主义教育方针，被加上紊乱宪法、变革政体的罪名，西川光二郎被监禁七个月，罚款五十日元；幸德秋水被监禁五个月，罚款五十日元，还有一台印刷机也被没收了。

11月3日，在一周年纪念号上登载幸德秋水、堺利彦合译（只省略第三章）的《共产党宣言》，在日本社会主义思想发展史上揭开了光辉的一页。不消说，报纸被禁止发售，西川、幸德、堺都以破坏秩序的罪名，分别被课以八十日元的罚款。对于这样的镇压，在《社会主义者与日本政府》（7月24日号）、《社会党的镇压》（11月27日号）、《对社会主义者的迫害及其效果》（明治三十八年一月二十二日号）等文章上，一面从正面向政府提出抗议，一面把被禁止的报道，用“公判纪录”（57、8、9、62号）的形式全部发表出来、把政府的暴虐诉诸舆论。

由于不断的镇压，《平民新闻》在经济上受到损失，并因幸德、堺、西川等中心人物相继人狱已大体成为确定的事实，便于1905年1月29日，以全部印成红字的第64号为最后一期，自行停刊了。但是，立即以《直言》周刊继续为反战运动的据点作好了准备。

《直言》杂志原于1904年1月，由加藤时次郎、白柳秀湖、原霞外等人，作为月刊发行，从事社会(改良)主义思想的宣传。但《平民新闻周刊》一停刊，便从1905年2月5日改为周刊，并以幸德、西川、堺、石川、木下等人为中心，重新作起，实际上继承了《平民新闻》的事业。《直言》发行到9月10日的23号，在此期间，展开了召集日本首次的五一节联谊会、支持提名社会主义者(木下尚江)为众议院候选人等丰富多彩的运动。但是，政府的压迫日益加甚，"对一个仅仅十九岁的少年人的行商传道，也以三名到五名穿制服的警官跟随监视"。在这种发疯似的状态中，幸德、西川被投入监狱，《直言》周刊也一再遭到禁止发售，终于在1905年9月，以反对朴茨茅斯条约的集会为开端的"火烧日比谷公园事件"成了借口，《直言》周刊被无限期地禁止发行了。

六　战后工人运动的高涨与日本社会党的成立

1903年到1904年间(明治三十六一三十七年)，受到"举国一致的圣战"口号的压制而继续保持沉默的工人阶级，从1904年后半年起，开始逐渐对战争公开表现其不满，起来进行罢工斗争。

这一年的劳资纠纷，多半是对以战争为理由强制加班加点而不付给津贴的雇主，进行罢工(横滨电车公司、日本新闻社)；第二年的劳资纠纷则多半是由于物价暴涨要求增加工资(浦贺船坞、大阪制碱公司)，以及对不顾物价暴涨，利用"祖国危机"口号而断然减少工资，借以赚取利润的雇主，进行罢工(播州盐业，日光雕刻业、新发田烟袋管业)等。对此，资本家们以"卖国贼"、"俄国间谍"等为借口，进行暴力性的解雇，动员警官，强制进行放肆剥削。这样，工人阶级开始逐渐认识到利用战争而煞费苦心地积累资本、

抱着依靠战胜来夺取殖民地野心的资产阶级以及统治者的本质。便与国民一起，把“迄今因战时而咬紧牙关压在心里的积愤”，借着反对朴茨茅斯和约国民大会的机会，一下子爆发出来。“反对屈辱和约国民大会”领导者的意图，不外是对日本利用日俄战争而掠夺的东西不足而表示不满。但是当被动员起来的国民一旦认识到依靠胜利所得的报酬是随着歉收而来的米价上涨，由于缩小企业而引起失业者的增多，以及更加贫穷与生活困苦时，便把对统治者的不满一下子爆发出来，远远超过了大会领导者的意图，一连两天使东京全市都陷入骚乱之中。

在这种形势下，1905 年 11 月，分别创刊了《新纪元》与《光》两种社会主义报纸；另外，1906 年 2 月 24 日，“日本社会党”作为合法政党而建立起来。

直到这时，不屈服于连续镇压，在“反战”这个共同目标之下团结成为一个整体的社会主义者们，在因战争结束而变化了的形势下，以解散“平民社”为转折点，分裂为信奉基督教的人们与信奉唯物论的人们两个派别。

《新纪元》（明治三十八年十一月十日一三十九年十一月十日停刊，月刊）由安部矶雄、石川三四郎、木下尚江等基督教社会主义者们所创办，在“卷头祝辞”中，提出目前两大紧急任务，以实施各国的和平主义与普选制为目标，但它的主张没有《光》那样的活力，不但未能形成社会主义的主流便停刊了，而且连基督教社会主义者们在日本社会主义形成时期所发挥的积极作用也逐渐淡薄下去。

《光》（明治三十八年十一月二十日一三十九年十二月二十五日停刊，半月刊）以西川光二郎、山口义三为责任编辑，执笔的阵容以幸德秋水、堺利彦为首，吸收了片山潜、森近运平、田添铁二、荒畑寒村、大杉荣、白柳秀湖、久津见蕨村等人，继承了《平民新闻周

刊》—《直言》的传统，成了社会主义运动的中心。创刊号提出的《吾人之抱负》是，直到最后站在工人阶级的立场上，一面点滴不漏地照顾他们的日常利益，一面促进工人阶级的觉悟。这是在对《平民新闻周刊》脱离工人的思想活动的弱点进行反省之后确定的方向。但在这里仍然照旧继承了作为实现社会主义的手段而集中致力于普选运动这样一种议会主义的社会民主主义的立场。

站在唯物论立场的《光》的同人们，与站在基督教社会主义立场的《新纪元》的同人们尖锐地对立起来。被精神主义弄得模模糊糊的《新纪元》整个理论上的弱点，比起《光》的理论水平来，在任何人的眼里都是很清楚(例如，石川的《阶级战争论》与堺的《关于阶级战争论》，就是典型的表现)。

《光》一面与基督教社会主义对立，同时内部也从刊载幸德秋水的《一波万波》(3 月 20 日)、《世界革命运动的潮流》(7 月 5 日)以来，革命的工团主义思教逐渐开始抬头。

在社会主义思想当中，一面是工团主义思想开始抬头，另一面则由于堺利彦等创刊了《社会主义研究》，从而在社会主义者当中更加广泛、更加正确地开始介绍了马克思主义思想。

日本社会党成立后不久，3 月 15 日，以堺利彦为中心的由文社出版了《社会主义研究》，这份刊物的目的是“为社会主义研究提供资料，回答质疑，批驳对社会主义的一切社会舆论”，这在日本马克思主义发展史上具有极其重要的意义。虽然不幸于 8 月 1 日发行到第五号而停刊，但在这中间，首先全部译刊了马克思的《共产党宣言》，恩格斯的《社会主义从空想到科学的发展》，发表了大杉荣的《万国社会党大会简史》，并介绍了贝尔的《总同盟罢工的历史意义》，倍倍尔的《政治总同盟罢工论》等，为深化马克思主义思想起到重要作用，但同时也介绍了布利斯的《无政府主义与社会主义》，克鲁泡特金的《无政府主义哲学》，久津见的《无政府主义的两

派》等，由此也可以看出无政府主义的影响。此外，还以传记形式广泛介绍了马克思、恩格斯、欧文、拉萨尔、傅立叶、圣西门、洛贝尔图斯等社会主义革命家的思想。

从1905年12月以来，社会主义者们开始进行普选运动的活动，1906年1月7日，标榜自由主义的西园寺内阁刚一成立，西川光二郎、樋口传便于14日申请组织以实行普选为目的的“日本平民党”。接着，堺利彦、深尾韶两人所组织的“日本社会党”得到了批准。2月24日，两党召开了合并大会，于是从社会民主党遭到禁止以来，首次作为工人阶级政党的合法政党——“日本社会党”，以“在国法允许的范围内主张社会主义”(第一条)而宣告成立。堺利彦、西川、森近任干事，并选出片山、堺、西川、加藤时次郎、竹内、斋藤兼次郎、樋口、冈千代彦、森近、深尾、山口、田添、寺内久太郎为评议员，党员约有二百名。

日本社会党的建成，把日俄战争以后因一再受到镇压而分散到各地的社会主义者们的势力团结为一个整体，是极有意义的。1906年3月，日本社会党与“国家社会党”(由山路爱山等于1905年8月25日组成)合作，领导“反对东京市电票价上涨市民大会”(11日、15日)，取得胜利，首次显示出与群众相结合的成果，党员也逐渐增加，几个月内，在全国建立了十五个新支部。

七　革命的工团主义的抬头与社会党的分裂

1907年1月15日，由于《日刊平民新闻》(到4月15日的75号止)的创刊，把在《光》半月刊社的社会主义者与在《新纪元》月刊社的石川三四郎等人统一起来。

《日刊平民新闻》是由日本社会主义者创办的最早的日刊报

纸，关于实现社会主义的手段，与日本社会党共同采取了依靠普选的议会主义方向。但是到了2月，幸德秋水在平民新闻报上发表了《我的思想变化》一文，对照世界现状，尖锐地批判议会政党化的社会主义的腐败堕落，主张采取"直接运动"，立即在社会主义者中间引起了很大的波动，致使以前潜在的思想对立表面化了。2月17日，在面临日本社会党第二次代表大会即将召开之际，堺利彦、田添铁二、石川三四郎等参加争论，展开了严肃认真的讨论。这种争论在大会上达到了顶峰，分裂为议会政策论、直接行动论和折衷论，演成了激烈的冲突。

《直接行动论》 幸德秋水早在1905年2月到7月的坐牢期间，就被克鲁泡特金的著作所强烈地吸引住，表现出从社会主义者转向无政府主义者的苗头。可是，1905年11月赴美以后，与无政府主义者约翰逊或夫利特什夫人交往，并对"世界产业工人工会联合会"的运动也有所见闻，在1906年6月归国时，增强了作为无政府主义者的信心。

6月28日，在欢迎归国的演说会上，他以《世界革命运动的潮流》为题，彻底批判了议会主义，强调了工人阶级采取直接行动的必要性。更于1907年2月5日，在《日刊平民新闻》报上坦率地倾述《我的思想变化》，论述了以德、英两国为首的世界社会主义政党的腐败情况，然后作出结论说："那套普选或议会政策，终究不能完成真正的社会主义革命，要想实现社会主义的目的，只能依靠团结一致的工人的直接行动"。这个结论是在对日本社会主义者所进行的议会主义的合法主义在国家权力面前表现得如何软弱无力一点经过反省之后而产生的，同时也是察觉到以俄国第一次革命为先锋的世界革命潮流的结果。

《议会政策论》 一直同幸德秋水一起进行活动的堺利彦，于2月10日，在《社会党运动的方针》(21号所载)一文中，针对幸德的

直接行动论，主张兼用议会政策，强调应该用一切手段致力于工人的团结训练与教育。他似乎还没有意识到与幸德之间在理论上有着本质的不同(堺《日本社会主义小史》)。对此，田添铁二在2月14日和15日发表《议会政策论》，一面细心地批评了幸德的理论，一面论述了在日本的现状之下，应当采取："(一)平民阶级的教育，……唤起阶级觉悟；(二)平民阶级在经济方面的团结运动；(三)平民阶级在政治方面的团结运动；(四)议会政策，乃是社会主义运动的常轨。"第二天(16日)，石川三四郎以《告社会党员诸君》为题指出：令人忧虑的是，直接行动论与议会政策论的争论孕育着社会党分裂的危机。为了实现社会主义的理想，当然必须采取复杂的手段，与其现在空发议论，不如遵循各自应尽的本分而自由活动。这是一种折衷论，是从党外对即将召开的社会党大会表示需要慎重处理的愿望。

这些争论意味着，社会主义者们一面探索着对日本的国家权力即天皇制国家所应采取的社会主义革命的战略、战术而进行的最初尝试。尤其在幸德的直接行动论的话里隐藏着对天皇制的批判，可是没有使这个问题发展下去。

在2月17日召开的第二次代表大会上，围绕着修改党章第一条"本党在国法允许的范围内，主张社会主义"，以及评论员提出的运动方针为中心，对立双方展开了激烈的争论。

大会把党章第一条修改为"本党以实行社会主义为目的"，接着又从评论员方面考虑当前的形势，提出了四项"决议案"。

即："(一)，我党唤起工人的阶级觉悟，致力于其团结训练；(二)，指责政府对足尾骚乱事件甚至出动军队的丑态；(三)，对世界工人运动表示同情"；最后对"修改治安维持法运动、普选运动、非军备主义运动、非宗教运动，"则规定为党员各自自由行动。这是折衷了直接行动论的扩展与议会政策论的对立而煞费苦心制定

的原案。

幸德主张，在评议员案第一项的“我党”之下加入“认为议会政策无能为力，专心……”的文字，而田添则主张在第二项中重新加入“一，我党认为普选是有力的运动方法之一”，这样尖锐地对立起来。

投票的结果，原案 28 票，幸德的修改案 22 票，田添的修改案 2 票，按照原案通过。这个事实证明，以幸德派为中心的直接行动论，对于议会政策论来说，已经成为不可忽视的势力。同时，也是由于社会主义思想形成之后，人们才有意识或无意识地开始认识到合法主义的社会主义的局限性的结果。

政府认为这个议案的通过和幸德秋水的演说是“革命的”行为，便把刊载这些的《平民新闻》以“扰乱宪法”罪予以起诉，并禁止社会党成立组织。

八　社会主义派别的形成与所谓“大逆事件”

早在 1906 年(明治三十九年) 12 月，大阪炮兵工厂的一万五千名工人，为了“要求增加工资与缩短劳动时间”，进行了长达十天的同盟罢工斗争。1907 年到 1908 年的战后经济危机，使工人阶级越发陷于深刻的贫困，激起了自发的斗争。

即在南助松、永冈鹤藏等人指导之下组织了“大日本劳动至诚会”的足尾铜山三千名工人，从 2 月 4 日起，掀起了要求改善待遇的罢工。工人的难以忍受的愤怒遇到公司方面的“拒绝要求”而爆发起来，越过工会的控制形成了暴动，7 日，由于出动军队才勉强被镇压下去；可是，以此为起点，长崎造船厂有五百名工人要求增加工资的罢工；4 月份在北海道的幌内，6 月份别子铜山的罢工发

展成暴动，7月份刚扩大到夕张煤矿。1907年的同盟罢工件数达到一百六十五件之多，创造了迄今为止的最高纪录。这些多半还是自发性的罢工，但逐渐表示出暴动化的倾向，同时规模也扩大起来，斗争也益趋激化。不过，工人的团结由于治安警察法而遭到无情的破坏，罢工甚至遭到出动军队的镇压，斗争是极其困难的。

这种形势使日本的社会主义者们迅速转向工团主义方向去了。

就是说，«日刊平民新闻»曾刊载从美国归来的片山潜的«告工人诸君»(2月5日号)、«劳动问题的前途»(3月10日号)等论文，强调工人的团结与普选运动的重要性，议会政策派仍然居于主流，但从社会党第二次代表大会以后，则刊载«欧洲的直接行动»(2月23日号)、«直接行动的意义»(3月23日号)等论文，逐渐加强了工团主义的倾向。

当«日刊平民新闻»一再遭到停止发行处分之后，又遭到禁止发行(4月13日)时，"直接行动派"与"议会政策派"之间的对立，也逐渐激化起来。

1907年6月1日，«大阪平民新闻»(11月15日改称«日本平民新闻»，直到明治四十一年五月五日23号为止）由森近运平创刊，6月2日«社会新闻»(周刊，明治四十一年半月刊，大约继续五年)以片山潜为中心接着创刊。前者以直接行动派幸德为中心，支持者有受他思想影响的堺利彦、山川均、大杉荣等；参加后者的有田添、西川等议会政策派。8月2日，片山潜组成"社会主义同志会"，9月6日，直接行动派组成"金曜会"，双方竟发展到感情上的对立。

«社会新闻»、"社会主义同志会"的主张与态度是，以第二国际的正统派自居，把工人阶级组织到工会里，通过获得普选制运动以实现社会主义，是议会主义的社会主义的立场。

为了这个目的，他们为确立工人阶级的合法政党而努力。1907年6月25日，以片山、田添的名义，表示“在宪法范围内主张社会主义”而申请组织“日本平民党”，更于12月2日，以“期望实行普选”为目的，提出组织“平民协会”的申请，却全都遭到了禁止。

片山潜认为最近改革者的议论趋于偏激，他说：“为了日本的社会主义运动、工人运动取得巨大成就，……必须忍受所不能忍，耐住所不能耐，……冷静整顿步伐，十年如一日地前进”，并批评幸德派，说他有这种倾向：“将会脱离工人运动中心——工人教育，对于迫害激昂起来，忘却积累力量，急于求成而图一时之快”。另外，片山潜在申请组织“平民协会”呈请书第二项中甚至提出：“使他们组织工会，以谋求经济独立，努力巩固国家产业的基础”，想站在极高的现实主义之上，同工人一起前进，竟招致幸德派嘲笑为“国家社会主义”，可是没有得到许多社会主义者们的理解。

1908年2月，受直接行动论影响的西川光二郎，分裂《社会新闻》，同赤羽一等创刊《东京社会新闻》(3月15日)，片山派的理论干将田添铁二也在赤贫之中于3月20日死去。

比起《社会新闻》来，就主张与态度来说，《大阪平民新闻》的内部包含了各种各样立场的社会主义者。

明确站在革命的工团主义立场的，只有幸德秋水一人。堺利彦在《社会主义研究》(明治三十九年)时代，早就大致站在马克思主义立场上，但当他知道世界社会主义运动的潮流倾向于第二国际的正统派、修正主义派以及无政府主义时，就以自己最接近“正统派”自居了。幸德秋水的影响，使他迅速转向无政府主义方向。1906年11月，竟变得认为“通过社会主义与无政府主义的调和，革命才能成功”(《社会主义与无政府主义》)，到了《大阪平民新闻》时期，他更进一步否定议会政策，陷于赞成暴动的罢工万能主义之中。但是，只在彻底批评议会主义这点上，与幸德相同；他试图反

对“修正派”而坚持革命主义，却始终没能否定第二国际正统派的立场。山川均在《社会政策与镇压社会主义》(明治四十年八月)一文中说，社会主义者谋求工人阶级的日常利益，即要求实行社会政策，是社会主义的堕落。从这种意义来说，他是一个脱离第二国际正统派的“革命的”社会主义者。

这样，当时的社会主义里混杂着无政府主义与社会主义，社会主义也分为第二国际的“修正派”与“正统派”。片山潜虽然攻击无政府主义，但不理解天皇制的本质，而堺利彦等人又不理解片山的真意，由于过份批判议会主义，说:“诸君是饶勒斯，我是倍倍尔”，给片山派扣上“修正派”的帽子，结果就日益加深了社会主义者相互间的鸿沟。

大规模的同盟罢工和矿山暴动，相继发生。在最需要工人的组织与领导时，当时的社会主义者还没能理解把工人群众引向革命的政治斗争而实行正确领导的布尔什维克主义。

1908年(明治四十一年)6月22日，趁欢迎山口义三出狱大会之机所进行的示威游行，造成“赤旗事件”，致使堺、山川、荒畑寒村、大杉、管野须贺子、大须贺里子等十三人被捕。到了8月，西川、山口、吉川守国、冈千代彦、樋口传等人因公布对“反对电车票价上涨大会”的判决而入狱，于是直接行动派的主要成员几乎都失去了活动的自由。

幸德秋水等人对如此扼杀国民权利与自由的根源——天皇制持批判态度，为打倒它而计划了革命斗争。但是，无政府主义者们没能从整个机构上来把握天皇制的本质，因此，在他们当中，便出现了不是组织群众走向阶级斗争，而是想用对天皇个人施加恐怖主义的方法来达到目的的一些“小资产阶级急进主义者”。

1910年(明治四十三年)5月，政府得知宫下太吉与管野须贺子等人想要暗杀天皇的计划，便一下子检举了幸德秋水以及与此

计划毫无关系的数百名社会主义者和无政府主义者，凭秘密审讯捏造出所谓“大逆事件”，1911年1月，判处战斗性的无政府主义者幸德、森近等十二人死刑、十二人无期徒刑。

言论，集会、结社的自由完全被剥夺了。政府设立“特高警察”，对社会主义者加强公开监视和跟踪盯梢，对一切社会运动施加疯狂似的镇压，挑起了对社会主义者、无政府主义者的恐怖与憎恶念头。然而，不顾世界的批判而蛮干的“大逆事件”，使社会主义者以及石川啄木等思想上有良心的人们都觉悟到，不同天皇制进行针锋相对的斗争，就没有一切的自由和解放。

II 明治年代的社会主义文学

一 前言

明治年代的社会主义文学是明治文学的重要流派之一，穿过以大逆事件开始的黑暗的峡谷，形成大正年代的民众艺术论、工人文学，进而上升为昭和年代的无产阶级文学直到今日，这一事实这里勿需重新阐述。

话虽如此，关于明治社会主义文学的全貌，可以说至今还没有得到具体的了解。石川啄木和德富芦花的作品，尽管为广泛人民所爱读，但他们作为社会主义文学家所具有的真正意义，在我们面前公然明确起来的，却不得不等到战后十年之久。就木下尚江来说，他的长篇小说《火柱》过去只能在空字的情况下才能读到，而以《火柱》为代表，连同他大放异彩的社会评论（山极圭司编《革命的序幕》，创造社），和第二部长篇小说《丈夫的自白》（岩波文库）能够以不带空字的普及形式和读者见面，还是属于最近的事。此外，当时谁也没能读到的儿玉花外的《社会主义诗集》，首次在1949年11月得见天日，社会主义诗人小塚空谷、松冈荒村的几篇诗和评论，

一般人能买到它，也只是在这一年前左右的1948年9月。没有空字和删节的《幸德秋水选集》(世界评论社)的开始刊行，是1948年11月以后的事。其中未收入的《帝国主义》一篇，作为岩波文库的一册而恢复了原状，则是在1952年12月。樱田大我的《贫穷天地饥寒窟探险记》和乾坤一布衣（松原二十三阶堂）的《最黑暗的东京》等下层社会报告文学作品的再版(西田长寿编《都市下层社会》生活社)是在1949年1月，横山源之助的《日本的下层社会》，作为岩波文库之一而成为大众读物是在同年5月。还有，田冈岭云的《明治叛臣传》和《田冈岭云选集》由青木文库重版，是分别在1953年10月和1956年2月。此外，在此期间，白柳秀湖、山口孤剑、堺枯川、大塚甲山、儿玉星人、高山樗荫、小杉未醒等人的小说、评论、诗歌，在被人们忘却了半个世纪以后，才一点一点地又在我们当中复活起来。这样，把明治年代的社会主义文学作品压到地下黑暗中去的天皇制绝对主义的权力，在1945年8月15日由于“外部”的力量崩溃下去以后，明治年代社会主义文学作品被埋没的重要部分，才开始慢慢地浮现到地上重见光明。这就是现在的情况。

但是，只凭绝对主义天皇制权力的崩溃这一个条件，这些作品还不能从地下浮现出来。所以这么说是因为战争年代的“国民文学运动”固然不成问题，但不论是原封不动地承袭了倒向自我小说、的自然主义文学的文学史模式的文坛，还是理应感到明治年代社会主义文学是自己的先驱潮流的昭和年代无产阶级文学，也就是说，整个昭和年代文学，对这些作品表示关心也不过是顺便触及一下。尽管如此，人们或许产生这样的疑问:难道昭和年代的无产阶级文学还会这样吗?的确，无产阶级文学从昭和初期以来就迅速朝着建立“全左翼艺术家统一战线”，即建立日本左翼文艺家大联合的方向高涨起来。对它来说，对于明治年代社会主义文学的关心，

本质上有其必要(藏原惟人《无产阶级艺术运动的新阶段》、《前卫》1928年1月号)。因此,沿着这一方向开始了平凡社出版《新兴文学全集》等新的尝试,这是不容置疑的。但是,无产阶级文学一旦抛弃了大联合的计划和设想,进而结成“纳普”①,把所谓“确立共产主义文学”、“文学运动的布尔什维克化”等口号,加到自己身上时,这种关心和尝试就又不得不同时被抛到一旁而置之不理了。这就是说,运动中的宗派主义变成了文学史观上的宗派主义。因此,对这样的极左主义来说,明治年代社会主义文学当然是涂上了色彩的思想,是拉萨尔主义或无政府工团主义的“非马克思主义”,因而必定是很难给予评价的。

例如,当时被认为是无产阶级文学的正式观点的所谓“寄给哈尔科夫会议的报告”(《无产阶级革命作家第一次国际大会上关于日本无产阶级文学运动的报告》收在三一书房版《日本无产阶级文学大系》第五卷),就深刻地证明了这个事实。现在不能对此作详细的介绍。该报告正确地把明治年代社会主义文学视为包括“日本无产阶级文学运动前史时代”的“原始期”(1883—1910)和“沈滞期”的文学(1910—1917),并把“原始期”本身分为“政治文学”阶段(1883—)、“社会小说”阶段(1894—)和“社会主义小说”阶段(1904—1910)。不过,从它区分所附加的叙述来看,该报告的关心和兴趣,只局限于社会主义文学反映政治思想的意义上,而且只局限在马克思主义输入日本以前的混沌的历史性过程的意义上,谈不上集中探求作品本身内部的成就与缺陷。把明治年代社会主义文学单纯地看作是反映政治思想和廉价的文学的“反映”,这种立场只能看到上述的意义,在这点上,它并没有从自然主义以来根深蒂固的传统的文学史的老调迈出一步。因此,战前明治年代社会主义文学的研究工作,势必被抛到好事者才干的勾当堆里。这些研究的

① 纳普(NAPF),即全日本无产者艺术联盟的简称。——译者

代表作大致有：柳田泉的《政治小说研究》、《随笔·明治文学》（正续二册）；木村毅的《文艺东西南北》、《明治文学展望》、《随笔记·沙滩漫步》等（柳田泉最近的辛勤作品《明治年代社会主义文学的勃兴与展望》，《明治、大正文学研究》昭和五十五年二月号，作为这些工作的总结是饶有兴味的）。

不可否认的是，战后，由于上述埋没已久的文献的发掘，这种情况已经有了显著的改变，但其研究的性质还不能说起了决定性的变化。诚然，战后的民主主义文学运动把明治年代社会主义文学的发掘和使它具有概括的体系，看成是自己的任务，并沿着这个方向开始了这些工作，这是不容置疑的事实。前述的发掘、发见就是它的成果。但是，我们不能不认为，在它的态度中含有浓厚的“过于政治性的”色彩，即与其说它是把明治年代社会主义文学如实地从文学上加以探求，不如说把它单纯地看作是为了“民主主义革命”的“民主主义文学”[①] 的先驱。那个拉萨尔主义与工团主义，曾被无产阶级文学看成通向革命的民主主义和小市民的社会主义的东西而遭到拒绝，这回又以同样理由为民主主义文学所接受。这肯定是唯有追究政治和文学关系的所谓主体性论战，才能够把这种事态从根本上改变过来，但也不免遭致挫折，因此，发起论战的人们也没能在明治年代社会主义文学中看出超过功利主义——表里都具有“否定艺术”和“为社会主义启蒙而利用艺术”——的性质（平野谦《目的意识论前后》，载于《文学》昭和五十三年六月号以后）。如上所述，这两种态度不外是本质上相同的见解。因此，把探索明治年代社会主义文学在文学上的业绩及其今天赋予我们的意义的途径，就必然给堵塞住了。当然，其中起因于这两种态度的

① 中野重治为什么不说无产阶级文学的复活，还把它叫做民主主义文学，关于这个问题，在文献《日本文学史的问题》（收在昭和四十六年五月新生社出版《日本文学的若干问题》一书）中有所阐述：“发现革命的民主主义的明治作家，并整理出一个体系，是迫切需要的。”

倾向不能说完全没有，毋宁说这些倾向是极为显著的，甚至是明治年代社会主义文学诞生的重要因素之一。要知明治年代社会主义文学本身首先是通过对这种倾向的自我批判，才得以发展起来；凭靠这种做法，日本近代文学才能把作为冲击而孕育着的人民的思想性——虽然有些粗糙——灌输于文学结构之中。因为文学的思想性并不在于单纯照搬理论思想或廉价的形象反映之中；文学由于首先是艺术，才能充分发挥其作为思想的作用。这种文学上的成就在哪里呢？我们先从结论来说吧。现在让我们来考察一下岛崎藤村的《破戒》和《家》、田山花袋的《乡村教师》、长塚节的《土》、有岛武郎的《一个女人》这些日本自然主义文学的优秀的、具有人民性的作品吧。这时不难推测，他们都是直接或间接地以明治年代社会主义文学的实验和成果为依据的。当然，不幸的是这些活动并没有成为日本近代文学的主流。不过，这个方向不外是日本近代文学茁壮成长为国民文学的唯一路途。我们必须恰恰在这里来探求明治年代社会主义文学在文学上取得的成就和它赋予我们的意义。为此，下面就来追溯一下明治年代社会主义文学的全貌。

二　前史

明治年代的社会主义文学，一般认为形成于明治三十六、七年。为了考察这一点，必须追溯到它的前史，即所谓"政治小说的季节"。"社会主义"这个词是在明治初年，由启蒙学者加藤弘之、中树正直等，作为他们的自由主义的反对者乃至危险物而被带上粗陋意味移植过来的，这里无需赘述。在这个时期，当时留法的渡六之助亲眼看到巴黎公社成立前夕的动乱情况，并把他的见闻生动而简洁地记述在《法普战争志略抄》(明治四年)里。本为学习文明来到法国，却在眼前看到了对文明的"破坏"，——这个日本人的

惊惶困惑和爱国热情，使他的记叙成了文学性的作品①。当然，这不过是一种偶然的产物，而作为在这个世界史的大转折中身临其境的日本人自身的报告文学，是值得注意的。

(1) 政治小说的社会倾向

明治十五年后，政治小说出现了织田纯一郎译的《欧洲奇事花柳春话》（明治十一年）以来，对欧洲近代文学有了稍微正确的移植，另外，为了反抗对激化起来的民权运动的镇压，选择重要的宣传启蒙手段，——由于这两种情况具有深刻的含义，政治小说便不得不从户田钦堂的《民权演义情海波澜》（明治十三年）的素朴阶段而进入新的天地，民权运动中的各种阶层或不同立场的社会认识，点缀了政治小说。这么一来，正如改进党系统的矢野龙溪、东海散士等分别写了杰作《经国美谈》(明治十六年)、《佳人之奇遇》(明治十八年—)一样，在樽井藤吉的东洋社会党、奥宫健之等人的社会党等“平民”的自由民权运动中萌发的“无意识的社会主义运动”(石川三四郎)，特别对俄国的民粹派、恐怖主义表现出热切的关心和共鸣，也尝试把它加以小说化。对此可以举出田岛象二的《妇女立志欧洲美谈》（明治十四年），杣下策太郎的《俄国奇闻烈女之疑狱》（明治十五年）、川岛忠之助的《消灭虚无党奇谈》（同上）、宫崎梦柳《虚无党实传记鬼啾啾》（明治十八年，禁止发行）②。其中《鬼啾啾》

① 它的文体如次:“巴黎市各街道击鼓召集市兵，午前市兵集合于各市街，组成十一字队伍，市兵数万，势如潮涌，奔向政务院旅馆大楼集合，群众集聚周围，四面道路为之堵塞，极其混乱。当问道这是怎么回事？……”。既有这样的描写，又接着慨叹说:“当国家存亡迫于旦夕之时，民众理应戮力同心，专施防御之术，却反而图谋改革政府，……酿成兄弟阋墙的内乱，狂乎愚乎！抑或贼乎！余等无从理解其目的，相与而叹息”。

② 关于这些明治初期的所谓虚无党文学，可参阅木村毅的《明治初期的虚无党文学》、《〈鬼啾啾〉解题》(收在《明治文学展望》。关于后者，必须同时阅读柳田泉的《关于〈鬼啾啾〉》收在《随笔·明治文学》)。

在艺术上最为出色。它虽然作为宣传启蒙文学未能免遭“坏诗”的批判，但从其中描写美仙契夫将军遭到暗杀、沙皇制的压迫、人民的请愿、萨修里奇的成长以及托雷波夫将军遭到狙击、克鲁泡特金的越狱、索菲·彼得罗夫斯基等的活动与毁灭等所展开的情节来看，却具有广泛的社会性的结构和崇高悲壮的感情，使人可以看到后来社会主义文学的显著特征。当然，它的文体比较粗糙，还不能说已经确实把握了近代文学的观念和方法。

此外，与此同时，还有井上勤翻译托马斯·莫尔《乌托邦》的《良政府谈》(明治十五年)杉浦重刚叙述同觉醒了的部落民作空想会谈的《樊哙梦故事》(明治十八年)，也是不可忘记的。

(2) 近代文学形成时期对下层社会的关心

随着资产阶级民主主义革命的挫折与崩溃，政治小说由于结构上的脆弱，便一面扮演绝对主义的国权主义的廉价的扩音器那般喜剧性的角色，一面走向灭亡。不过另一方面，与此同时并进的近代民主主义的主体，这时也失掉了彻底批判现实的立场，退缩到精神深处去了。它既要对帝国污秽肮脏的繁荣、唯唯诺诺为它服务的官僚、外行商人的奴隶劣根性以及徒有其表的文明开化等进行批判，而又不敢公开提出挑战，便不得不在自我反省和苦恼中过日子。这样，对于只好从内心清洗自我的主体来说，不能接收政治小说或砚友社的文学观念，本是当然的趋势。二叶亭四迷的《浮云》(明治二十、二十一年)、森鸥外的《舞女》(明治二十三年)、北村透谷的文艺批评等，就是在这种情况下诞生的，从而宣告了日本近代文学的形成。不过，从根本上来说，由于资产阶级鄙卑的妥协性、贫困的利已主义、无产阶级尚未壮大、批判的知识阶层的不成熟等条件，他们竟不能在文学作品的结构中贯彻上述政治小说的彻底的立场。因此，二叶亭便脱离了文学，鸥外寄身于旁观职位上，透谷则

走上了自杀的道路。这样一来，他们同时就只好深刻体验自身的孤独，更加痛感到，没有民主主义的广大群众参加，就不能履行自己的任务。在这里，和"虚无党文学"一脉相承的明治二十年代初期文学所特有的人类爱、同胞爱、阶级合作等思想便开始萌发了。

这样，德富苏峰等的《国民之友》(明治二十年二月创刊)、三宅雪岭等的《日本人》(明治二十一年四月创刊)等，尽管还在为各自的主张而互相争吵，但由于自身思想的缘故，通过描写当时还处于原始资本积累期的工人和下层贫民的悲惨命运，所谓雨果热便高涨起来①。和《国民之友》杂志上刊载的酒井雄三郎的西欧社会主义运动评介(《社会问题》，二十三年三—五月号、《五月一日的社会党》，同年九月号等)，苏峰的关于组织工会的呼吁(《劳动者的组合》，《工人之声》二十三年九月号)；《日本人》杂志上刊载的雪岭等人对高岛煤矿事件的评论、长泽别天的社会主义学说史的介绍(《社会主义一斑》，二十七年三—五月号等)相呼应，由《国民之友》的苏峰②、森田思轩、原抱一庵③、山路爱山；《日本人》的雪岭、别天④、依绿轩主人等人，在文艺栏内介绍雨果，成了德富芦花和岭云等年轻一代所关心的焦点⑤。

---

① 参看柳田泉《明治初期的翻译文学》(单行本)、《雨果对日本的影响》(收在《随笔·明治文学》)、木村毅《雨果与日本文坛》(收在《沙滩漫步》)。

② 在以《谈谈爱的特质，对我国小说家的希望》(明治二十二年九月)为题的社论里，论述了雨果。

③ 森田思轩的弟子，除翻译了《悲惨世界》一部分外，还写了雨果情调色彩很浓的小说《黑暗中政治家》(明治二十四年六月)。

④ 他介绍了《悲惨世界》，还遗留下了要把人类爱倾注到贫民生活中去的卓越的评论《贫民与文学》(明治二十三年四、五月)。

⑤ 芦花的自传小说《黑眼睛与褐色眼睛》中说："《悲惨世界》把敬二迷住了，他早晨很早就起来……，用地上引水管引来的冰一般的水洗把脸就拿起书来。珍惜吃三顿饭的时间，把煮熟的剥去皮的栗子满满地盛在圆盘里，放在一旁，一面机械式地用左手拿起送往嘴里，一面两眼充满激情地紧盯着书页。"此外，岭云在《数奇传》中写道："近来看雨果的作品入了迷，走路的时间也舍不得放下，在往返学校的途中，一面走一面看，脑袋撞到招牌上，或者身子碰到排子车上，这种事并不希奇。"

其中，高岛煤矿报告文学和森田思轩的翻译工作是值得注意的。松冈好一的《高岛煤矿的惨状》(明治二十一年六月)和吉本襄的《高岛煤矿矿工受虐待实况》(同年八月)，由于强烈的同情与事实的残酷，展开了雨果式的美的世界，以强烈的原有色彩如实地把日本资本主义创始期的罪恶绘成了一幅图画。思轩的翻译是重译，首次是尝试精密地逐字翻译《雨果随见录》(明治二十一年五月)、《侦探犹贝尔》(明治二十二年一月)，又进一步把雨果的社会主义小说《Claude Gueux》，译作为《克洛得》(即愚蠢者)(明治二十三年一月)，这就给上述动向提供了极好的精神食粮。此外，还必须指出的是，受到思轩精密翻译风格刺激的二叶亭，发表了名译《幽会》(屠格涅夫)(《国民之友》明治二十一年七、八月号)，进而又译出《文学的本色及平民同文学的关系》(杜勃罗留波夫)(《国民之友》明治二十二年四月号)，介绍了民众性的俄国文学；另一方面对己对人都在唤起对下层社会的关心，在《官报》上译载了西欧社会问题的资料；在他的影响下，内田鲁庵也投入于《罪与罚》(明治二十五、六年)的翻译。当然，不言而喻，植村正久的《日本评论》派以及《文学界》派，特别是北村透谷对雨果怀有极端崇拜的心情。

这样，这些潮流产生了首先师事雪岭、陆羯南等的樱田大我创作的《贫穷天地饥寒窟探险记》(明治二十六年五月)和得到二叶亭启迪的松原岩五郎创作的《最黑暗的东京》(明治二十六年十一月)等下层社会的报告文学作品。这些作品并不是枯燥无味的调查报告，而是把惨不忍睹的东京、大阪的贫民窟实际情况，以刻骨铭心的体验刻画出来的纪录。正如《探险记》这个词令人可以想象到的那样，直到现在还没有失去激起我们毛骨悚然、惊心动魄的迫力。另外还有：宫崎湖处子的《归省》(明治二十三年六月)，在洋溢着乡愁的田园诗里，使人体会到农村的荒凉苦味；嵯峨屋阿室的《野边之菊》(《都之花》二十二年七月号)，把一个具有自然美的贫农少女

的悲剧——只因为是贫农就非得经受不可的悲剧，以抒情的笔触描绘出来。还有，虽然单调而没有分量，却恰如其分地把贫民窟里夏天的肮脏和苦闷如实地描绘出来的山田美妙的新体诗《夏日的贫家》(《国民之友》二十四年七月号)等等，这些作品，在这里也必须加上。另一方面，透谷、鲁庵等人，对砚友社文学的观念和方法一面展开了激烈的批判，一面继续顽强地说明近代文学的目的与内容，他们试图把上述潮流包括进来，加以培育，使其成长开花，埋头于这种精心吃力的活动。这一事实，也必须考虑在内。

(3) 日中甲午战争后文学的倾向性

这样，这些潮流在日中甲午战争这个深刻的社会动荡的高潮中，就象被拦住的水放开了闸门般汹涌澎湃而出。樋口一叶在《除夕》(《文学界》明治二十七年十二月号)、《青梅竹马》(同，明治二十八年一月号以后)、《浊江》(《文艺俱乐部》明治二十八年九月号)、《十三夜》(《文艺俱乐部》同年十二月号)等作品中，其文笔虽然是抒情的，但却以严谨的文体，把在封建的枷锁下喘息、郁闷的妇女的苦恼，强有力地表现出来。广津柳浪在《变目传》(《读卖新闻》二十八年二、三月)、《黑蜥蜴》(《文艺俱乐部》同年五月号)、《龟君》(《五调子》同年十二月号)《今户情死》(《文艺俱乐部》二十九年七月号)、《河内屋》(《新小说》同年九月号)等作品中，把不得不在骚乱不安的气氛中度过一生的、城市民众的凄惨的人生悲剧，就其骚乱不安的黑暗面进行了探索。还有泉镜花在《义血侠血》(《读卖新闻》二十七年十一月号)、《夜间巡警》(《文艺俱乐部》二十八年四月号)、《外科室》(《文艺俱乐部》二十八年六月号)、《琵琶传》(《国民之友》二十九年一月号)等作品中，把在封建的军事官僚的束缚下生活的人们心理上的矛盾，用尖锐的笔锋集中地描绘出来，投以炽烈的愤怒。另一方面，川上眉山在《大杯》(《文艺俱乐部》二十八年

一月号)、《书记官》(《太阳》二十八年二月号)中,斋藤绿雨在《门三味线》(《读卖新闻》二十八年七月),小栗风叶在《寝前敷粉》(《文艺俱乐部》二十九年九月号)中,分别从自己的个性出发,挖掘了人生的黑暗现实。小杉天外写了《改良幼主》(《读卖新闻》二十八年四月),后藤宙外以《蚂蚁的消遣》(《早稻田文学》二十八年四月号)问世,都试图对绝对主义秩序从社会上、政治上进行揭露。这些小说可以说几乎全都是以在家族制度重压下受苦的妇女或受阶级压迫而被摧残的群众的生活悲剧为主题的。除樋口一叶外，这些悲剧几乎全都是以一种贯串着可谓针锋相对的过激的倾向性和极端高涨的热烈情调的文体,描写出来的。这是因为,他们砚友社出身的人在写作方法上受到制约,在生活体验上具有非近代化的狭隘性,如果不用这种文体写作,就不能朝着当时由田冈岭云称作“悲惨小说”的那种人民近代文学的创作方向前进一步。应该说,这里有着他们的优点与缺点。因此，妨碍他们作品表达艺术性的固定思想的框框一点也没能突破，不得不使自己逐渐加深了同报刊界的浮浅趣味和墨守成规的作风的搀和。

这时，文艺批评家田冈岭云的存在是不容忽视的。他是最先敏感地抓住这一群作品的意义，指出其真正要求和方向的最初的社会主义文艺批评家。岭云乘着这样潮流,主张文学家的人性要面向社会的黑暗面和下层群众的悲剧性生活（《小说与社会的隐微》《下层贫民与文人》，《青年文》明治二十八年九月号)。另外，他对“悲惨小说”的缺陷,也给以严厉的批评。批评的内容不外是,提倡反砚友社的文坛革命,作为革命写实主义的预感提出一种所谓“理想化”的方法。不过，他自己面对新作家主体的软弱性，对后来革命文学不断感到头痛的问题——是政治还是文学这一矛盾，给予了片面性的解决以后，不久就离开了文学界(参阅拙稿《青年文》，《文学》 1956 年 8 月号)。因此，岭云的这种解决办法给后来的近

代人民文学的发展造成了巨大的缺陷。

(4) 明治三十年代前期人民的动向

尽管岭云脱离了文学界，但上述成就却引起了知识阶层对社会的强烈关心①，为在日本的社会运动和社会思想的展开准备了广阔的精神土壤，同时也为自身谋求新的发展。所谓关于"社会小说"的论争②，可以说就是这一要求的表现。现在来看一下，就可以知道这一表现的开端。那就是：明治二十九年十月，《国民之友》刊登"社会主义小说出版预告"，内容是准备发表一些"着眼于可称为社会、人类、生活、时势这类题目"的小说，决定邀请："第一、斋藤绿雨，第二、广津柳浪，第三、幸田露伴，第四、后藤宙外，第五、嵯峨屋主人，第六、尾崎红叶及其他人"执笔。这原是一张不值一提的广告。民友社的文学观，正如透谷、岭云对爱山的论争所表现的那样，从本质来说，其内容和"政治小说"的理论并无二致，都是为了社会教育而利用艺术。虽是这样一种方向，却引起了广泛的争论，其原因当然在于执笔阵容的成员。但不如说，这不外是从历史意义的深处流露出来的东西。首先，《帝国文学》（二十九年十二月号）记者提出了反对。他写道：第一，社会小说对阶级协调以及"和平"不起作用；第二，它变成政治的奴隶，不能形成"最高最美"的小说，因而是不可取的。可是到了下个月，《八纮》和《太阳》的记者却异口同声地反驳说：第一点是与艺术无关的问题，可以置而不论；至于第二点，要是肤浅的社会小说或许如此，但抛开政治，能产生"最高最美"的伟大文学吗？问题已经开始远远地超过了民友社文学观的范围。以坚定的步伐踏上这个阶段的风雨楼主人（绪方流

① 例如在这种趋势下，横山源之助首次前去观察真正的下层社会，大西祝写下了《社会主义的必要》（《六合杂志》明治二十九年十一月号）一文。

② 参看木村毅的《社会小说研究》（收在《明治文学展望》），但对它需要进行根本性的探讨。

水)，在《世界之日本》(明治三十年二月号)上，发表了一篇《关于社会小说》的文章，其中批评悲惨小说，说它不过是“雕虫小技”，还说：必须代之以另一种社会小说即以最丰富的观察力与敏锐的辨别力，不问主客，“把个人和社会的关系总括起来加以描写”的社会小说。于是《早稻田文学》(明治三十年二月号)的汇报记者提出理所当然的疑问，他追问道：第一，如果以社会为主体，以个人为客体的话，将看不到人物的性格，是不是要变成风俗史之类的东西呢？第二，抛开政治就不能产生伟大文学作品的说法，作为希望来说是正确的，不过，那种小说，会不会变成“一种空想或冰冷生硬的政论文章呢？”另外，高山樗牛等人认为，因为社会小说对贫弱者和犯罪者，不教给他们服从和悔悟，而教给他们反抗和破坏的道路，所以不受欢迎(《论所谓政治小说》三十年七月号)。这种强硬的反对论曾有过，这一事实也不容忽视，不过，实质上并没能阻挡上述议论的进展。对《早稻田文学》记者的提问，并没有见到直接的回答。但是，作家柳浪在碰到这个问题时，曾经本能地叙述他的感想说：不采取以个别工人为中心而从中观察工人社会大势的写法，那是没有意思的(《文学家杂谈》，《新著月刊》三十年十月号)。这话虽然含混，但可以说是正确的解决方向。金子筑水在这种情况下，把社会主义小说从题材上进行分类：“(一)描写关于近代社会主义情况的；(二)描写社会对个人关系的；(三)描写混混沌沌的小社会情况的；(四)描写整个社会的动向的。”他又说，社会小说是描写社会活动“动机”的东西，不应该描写与“动机”无关的“世态”。他从阶级对立中追求社会活动的“动机”，以此展望所谓社会主义文学(《所谓社会小说》，《早稻田文学》三十一年二月号)。于是内田鲁庵主张：为使这种议论具体化，应在当时的政界里去探求其现实的开端，可以喜剧小说、讽刺小说的方式去揭发其愚蠢的勾当(《创作政治小说的好时机》，《大日本》三十一年九月号)。接着，后藤宙外探讨了鲁庵的

议论，认为不仅要有喜剧，还要有悲剧；进而认为，对当时的政治家的公私生活由表及里进行分析，把它加以普遍化，集中到一个人身上来表现，一定能写成“戏剧性”的好小说(《论政治小说》，《新小说》三十一年十月、一月号)。以上就是社会小说议论的全部过程。在这里，必须注意的是，从这些议论中引申出朴素而又合理的“典型理论”的是高山樗荫①。正如在这个过程中所见到的那样，这些议论把近代小说的基本的思想骨架几乎完全弄清楚了。但是，关于怎样给这副骨架添上肌肉，使它变得生气勃勃的合适的方法、文体和手法等创作上的内在运营结构，在日俄战前还没有进行议论，这就成了限制明治三十年代具有人民性、倾向性的文艺潮流在艺术上蓬勃发展的重要原因之一。

明治三十年代文学的人民性动向，就这样随着社会小说议论的深入而逐渐展开了。这一时期这个动向最卓越的代表，必须举出内田鲁庵和德富芦花二人。鲁庵在《岁暮廿八天》(《新著月刊》明治三十一年三月号，未完)里，以决心在墨西哥建立为了世界和平的乌托邦的基督教徒有川纯之助作为主人公，想把他的思想一直分析到养子和基督教徒私生活的深处，借以把觉醒了的基督教社会主义知识分子的悲剧描绘出来。事实上这部小说描绘了当时的“社会活动的动机”，在艺术上是一部出色的作品。但不可否认的是，由于他把主人公的现实政治立场，写得极其暧昧，成了一种知识性的空谈，因而破坏了作品的形象性。这种情况，在他后来继续创作的一系列著作：《落红》(《太阳》，明治三十二年三月号)、《丧

① 附有幸德秋水的令人感动的序文的《樗荫遗稿》(三十五年八月)所收《山房杂笔(五)社会小说》里说：“虽然是以现在我们已不感兴趣的社会制度为“纬”的小说，但只因以个人性格作为“经”的原故——因为人们会想到，在同一社会制度下，赋以同一的性格，也会落到同一命运——，便会以同样的同情心把它读完。……今日读来仍感到很美，并如同在当时阅读一样。然而，那些似乎不宜冠以社会小说之名而假借社会小说的体裁来评论社会制度的作品，在审美上本来就没有什么价值，只在那种制度下仅有的一点点实用价值，也会随其制度的灭亡而立即消失。

偶鹑》(《文艺俱乐部》,三十二年四月号)、《霜消》(《新小说》，三十二年五月号)、《破垣》(《文艺俱乐部》，三十四年一月号)、《血樱》(三十四年七月号)、《社会面面观》(三十四年六月号)里，就更加明显了。这些作品从政治、宗教、军队等社会各个方面选取题材，安排了与作者自身生活主题无关的类型，因而只能肤浅地表露出社会的正义感。不过，毫无疑问这些作品得以对人民的动向从外部给予种种刺激①。此外，很早就写了《托尔斯泰》(明治三十年四月)的传记而引人注目的芦花，在《回忆录》(《国民新闻》,三十三年三月)里，把一个在日本资本主义上升时期热衷于素朴的飞黄腾达主义的少年菊池慎太郎作为主人公，使他在青春时彷徨于瞬息万变的明治一、二十年代的社会生活中，从而使他追求那种不得不逐渐沦落为"多余的人"的命运。作品的力量的确由于感伤主义而被削弱，但却以充满活力的笔触恰如其份地勾画出时代的倾向，把对贫弱者的同情和探求其幸福的热情以及对社会的诅咒，提高到了艺术语言的水平。这种情况，经过那包含小说《灰烬》(以西南战争为背景，描写弟兄间的矛盾)在内的《自然与人生》(三十三年八月)，到长篇小说《黑潮》第一部(《国民新闻》,三十五年一月以后)，就更加明确起来。在《黑潮》的自序中，他说:"我承袭雨果、托尔斯泰、左拉诸大作家的流派，坚持人道的大义，执行我自己的社会主义②。"

① 应该指出，鲁庵在当时工人运动之父片山潜所主持的《劳动世界》(明治三十一年八、九月号)上，连载了自己的小说《革命会议》,也是这一类的作品。

② 1918年，片山潜关于当时的芦花作过如下的叙述:"……芦花写了冲击官僚制度基础的社会主义政治小说《黑潮》。1899年(1903年之误)这部书出版。作者对《劳动世界》(《社会主义》之误)的记者说:'我信奉社会主义，宣传社会主义。今天宣称不信奉社会主义，或害怕宣传它的人，是留恋自己的地位，或想要积累自己的财产，渴望自己飞黄腾达的人……'。"(英文版《日本的工人运动》,山边健太郎译，收在岩波文库版《日本的工人运动》,括弧内说明是笔者添加的)。这里所说的记者是指社会主义诗人小塚空谷。其通讯《访问记·德富芦花君》(空谷生),登载在《社会主义》明治三十六年三月十八日号上。另外，芦花当时还说了如下的话，归纳起来就是:"所谓自己的社会主义，不是指政治上、经济上的社会主义；勉强说来，可以说是基督教社会主义吧。写《黑

《黑潮》是一部以激于反萨、长意识而潜居乡间、曾做过幕府高官的东三郎的儿子东晋为主人公，使他把父亲的遗志寄托在社会主义方向，从而揭露了明治权力机构内在关系的一部作品，东三郎悲剧性的死，和在贵族灭绝人性的压迫中经受锻炼而具有独立不羁性格的东晋的未婚妻的成长，都不得不经过错综复杂的情节而结束。不过，它还有通俗的、感伤的、掌握了人情的天真味道，但由于追求三郎悲剧的死，却达到了这个时代人民动向的顶点。

以上的动向当然不止于鲁庵、芦花，还有小栗风叶的《罢工》(《文艺俱乐部》，明治三十六年九月号)，《政鸳》(《新小说》，三十二年九月号) 等，以及后藤宙外的《腐肉团》(三十三年七月)等。此外，还出现了高安月郊的《易卜生社会剧》(三十四年十月)，剧本《大盐平八郎》(三十五年十二月)，宫崎滔天的《狂人谭》(三十五年九月)，三木天游的《革命之花》(《青年界》，三十六年一月号)，小川烟村的《劳动问题》(《读卖新闻》同)，小林蹴月的《草帘旗》(《中央新闻》同)，松居松叶的《社会主义》(《新小说》)，等等。这些是继鲁庵《社会面面观》一系列作品之后，必须讲到的作品。总之，这里若把《回忆录》、《黑潮》、《岁暮二十八天》等看作这个动向的顶峰的话，那么这些作品则是居于半山腰上的作品了。勿庸赘述，这些作品的弱点，是和上述社会小说争论的弱点极其适应的。从这个意义上来看，即从艺术上的成就来看，国木田独步、岛崎藤村、田山花袋等同时代人所作的努力，是从这个动向退到"小民"的范围，也就是说，局限于短篇小说的范围，尽管如此，但仍不能不说是接近上述动向

潮》时在第一篇里，连我自己也弄不大清楚，进而写到第二、第三篇时，自己的社会主义理想也会表现出来。不过，这样一来也许会遭到禁止发售。搞文学是我的本分，不能说因为信奉社会主义就利用文学。虽说我要靠自己把文学的独立性保持下去，但在自己的小说里，出现自己所信奉的社会主义，却是理所当然的事。再说一遍，我不能为了社会主义而写小说。" 这种深刻的意见，正是使芦花的作品胜过其他各种社会小说的原因。

的作品。那就是独步的«源叔»(«文艺俱乐部»三十年八月号),«二少女»(«国民之友»三十一年七月号)、«武藏野»(三十四年三月)、«牛肉与马铃薯»(«小天地»同十一月号)、«富冈先生»(«教育界»三十五年九月号)、«命运论者»(«山比古»同十二月号)、藤村的«旧主人»(«新小说»同十一月号)、«稻草鞋»(«明星»同)、花袋的«重右卫门的临终»(同五月号)等作品。这些作品虽然可以归入广义的人民动向,但从近代小说各种写作方法的文体或描写等方面说来,一句话,他们虽属于近代写实主义的小范围,但却以坚实的熟练和实验,逐渐克服了砚友社的文学观念和方法。可以说,这种日常生活般的努力,正是近代写实主义骨架上应有的人民动向的本来立场所缺少的东西。

三　社会主义文学的创立

时代一面因工人运动、社会主义运动、普选运动、矿毒事件斗争、废娼运动、笔祸事件、非战论、社会问题等而动荡不安,一面又朝着发动日俄战争而急剧地改变它的面貌。因此,对时代的关心,只是止于上述那种程度的活动,就不能满足要求了。在文学中急切要求更加深入到当前社会的现实和社会认识里去,要求启蒙性和伦理性,不过是理所当然的了。这样,为了回答这个要求,就出版了为数繁多的报告文学、传记(评论性的传记)、乌托邦"小说"、启蒙"小说"、社会主义的文艺评论等作品。报告文学方面有:把工人和城市贫民的实际情况以及工人运动开展的情况,分别以无限的爱记录下来的横山源之助的«日本的下层社会»(三十二年四月),片山潜和西川光次郎的«日本工人运动»(三十四年五月),义和团事变时从军的田冈岭云的反战文献«战袍余尘»(三十三年九月,参看拙稿«日本反战文学的先驱者们»,«新日本文学»1952年5

月号)，还有岭云的《下狱记》(三十四年七月)、寒川鼠骨的《新囚人》(同二月号)这样酿成笔祸的狱中记，等等。传记、评传方面则有：幸德秋水的名著《兆民先生》(三十五年五月)，《社会民主党建设者拉萨尔》、(三十七年九月)，正冈艺阳的《人道的战士田中正造》(三十五年一月)，支援中国革命的志士宫崎滔天的自传《三十三年的梦》(同八月)，等等。社会性的文艺评论则有小岛乌水、绪方流水、正冈艺阳、堺枯川等的作品，受到人们的注意。另外，乌托邦小说方面知名的有：矢野龙溪的《新社会》①(三十五年七月)，《社会主义全集》(《新社会》续编，三十六年九月)，爱德华·贝拉米所作 Looking backward 的各种译本(美禄居士的《经济小说社会未来记》，三十四年；平井广五郎的《社会小说 百年后的社会》，三十六年；堺枯川的《百年后的社会》，三十七年，等)。还有堺枯川的《理想乡》(原作是威廉·莫里斯《乌有乡消息》三十七年十二月)等也为人们所熟知。另外，启蒙小说方面人们读到久松典义的《社会小说东洋社会党》②(三十四年)及其变种的未来小说——依绿轩主人的《社会主义新小说文明的大破坏》③(雨果原作，三十六年六月)。不过，这些小说只是一些艺

① “很有独创性，写的很好，对近代社会主义诸问题，解释得十分清楚。他抓住了当时空想社会主义最大的优点，详细地阐述了把日本转变为社会主义国家的方法，巧妙地描绘了由现在的资本主义国家向社会主义国家的过渡期，完美地设计了社会主义社会的形态和国际关系。著者认为这两个问题是自己对莫尔和贝拉米所代表的空想社会主义文献的贡献。《新社会》很快就在日本的群众当中普及起来，在两三个月间就销售了数十万部。”(片山潜，前引书)。这虽然未免有些评价过高，但必须注意，这是大正七年的作品；独创性是有的，但不能说是足够了。

② 是描述拉萨尔的化身——平井太吉和星亨的化身——北川之间斗争的所谓政治小说，描写了国家社会主义胜利的作品。参看柳田泉的《久松义典与其政治小说》收在《政治小说研究》下卷)。

③ 社会主义革命想象小说，在按电钮式的革命这一点上是有吸引力的。“标榜自由、平等、四海皆兄弟，主张三位一体的革命派信徒，杀王后，杀贵族，杀僧侣，杀老人，杀妇女，杀儿童，最后则信徒们互相残杀，演成千古未有的大惨剧，这就是一部1793年的法国史。……雨果翁的一部名著《九十三年》，其实就是描述了这个惨剧。……题为《大破坏》的著作是描述未来情况的，但著者的志向则归于一点。(中略)现在，主张社会主义的人多起来了，而拜金派也极其猖狂，他们把这个社会主义看得比蛇蝎还要坏。在这个时期(中略)读它，一定是饶有兴趣的”(陆羯南的序文)。

术价值不高的作品。此外，由堺枯川所移植的左拉①，二叶亭四迷所译的人民革命的俄国文学(«浮草»、«酒袋»、«四人共产团»等)以及由鲁庵、芦花、安部矶雄等人鼓吹托尔斯泰主义的作品(参考木村毅的«托尔斯泰与日本文坛»，收在«沙滩漫步»)等，也应看成是这类作品。总之，这些作品说明对社会主义文学要求的提高，也可以说是必须朝着这个方向发展的丰饶的种子。事实上，这些作品中确有几部明确地传播了当时社会主义运动的性质和气氛。正象芦花于明治三十六年一月，在«黑潮»的序言里，把自己称为社会主义者所表现的那样，社会主义文学缓慢地开始建立起来。

在这种趋势中，当时首先大胆地高唱社会主义运动的语言和观念的所谓社会主义诗人儿玉花外、小塚空谷、儿玉星人、松冈荒村、野口雨情、中里介山、大塚甲山、山口孤剑、小野有香等人登上了舞台。自明治三十五年左右，分别在«社会主义»、«直言»、«周刊平民新闻»等社会运动的机关报刊上，写出了人民性的浪漫诗。当时，花外想把浪漫诗发展到同岛崎藤村、土井晚翠、与谢野铁幹等不同的社会倾向上去，他写道："某日，心情激动，登堤踏草，拔匕首而刺松树。风扬尘而掩至，松树发悲声，望浮云而高鸣。叹吾身无青云志，乃高唱壮士除奸之歌而归去。"(«刺松»三十二年)写了这样一篇优秀的诗歌之后，就走上了新的道路，与空谷、星人等人一同成了这个流派的先驱。在这一时期，他还写了其中罗列一些类似«劳动军歌»的概念化词句的"坏诗"："啊！我的朋友，团结起来！站起来主张权利吧！啊！敢与一切较量！把贫富、幸福平均起来！渴望早日实行仁爱与和平的社会主义，……"。创作这种概念化的

① 枯川的移植仅限于左拉的社会倾向，与天外、荷风、花袋等前期自然主义只关心左拉的自然主义的一个侧面这一事实，形成了对称。但是，正象后面所说的那样，这两个流派在日俄战争后，在年青的一代中迅速地互相接近起来。参看木村毅的«左拉与日本文坛»(收在«沙滩漫步»)、蛯原八郎的«传播左拉点描»(收在«明治文学杂记»)。

具有倾向性的诗，是这派诗人急于给诗装上社会性、思想性的当然结果。因此，空谷等人就自然而然地以其观念上的豪华性和大胆的讴歌作风，各自留下了引人注目的作品（«欢迎社会主义之歌»、«我们的伙伴»、«劳动军歌»等），可是，他们和写了«游君»、«工女»那样有才气的诗的儿玉星人等人一起，终于不得不离开诗歌的创作。不过，花外的作品中还有象«刺松»那样产生于艺术灵感的诗，如«马上哀吟»(明治三十六年)"……仰首遥望天际，浅间山吐出烟雾，鸟不迷恋，树不生长，更无生物之形影……，——烧毁这压抑人类思想的社会！用愤恨的火烧吧——我这无用的躯体！——"、«告阖中田鼠之歌»(三十五年)、«卖中国烟斗»（同）等。花外因所著«社会主义诗集»(明治三十六年八月)遭到禁止发售处分，受到严重打击，在心情痛苦时反倒产生了«马上哀吟»之类的卓越诗篇。尽管如此，他仍不免陷于枯竭和沉滞的境地。

这样，随着花外、空谷、星人等逐渐走向停滞，荒村、孤剑、甲山、有香、雨情、介山等较年青的一代便取代他们而登上舞台。但是，在这些人当中，荒村、孤剑和甲山具有独特的思想和语言，应该和其他人区别开来。从透谷的深刻影响出发的荒村，写了«神秘之歌»。这首诗是这样开始的："外面的形象掩盖着，不给人看见，不给人知道，也不显露出来，唯有那潜行时的影子，只一窥视便隐匿起来，袖子掩起那等待时机的面孔。唯有这神秘令人怀念……"（明治三十七年）。另外还写了«卖糖歌»（三十六年）和«三声»（同上)等，这些诗都是歌唱那笼罩在纤细感情里的思想。诗人孤剑，跟随着激烈的社会主义运动，写出了«纪盎斯伯母»(三十八年)，其中歌唱道："在阴暗的地底下，遥望那沉重而低垂的灰云，放下十字镐的矿工们，向您致以衷心的感谢！"此外，他还写了«社会主义的赞歌»(三十七年)等，描写了殉教、反抗、同胞爱和热情的世界。被芦花称为日本新彭斯的大塚甲山则写有包含"农童

频高唤，报午在田中，背浴炎炎日，挥锄有老翁。"等诗句的《陇头感慨》(三十八年)以及《农夫》(同)等，在诗里把贫穷农民的惨境、怨恨和憎恶刻画在农村的风景中(参看中野重治的《大塚甲山之墓》，《新日本文学》1955年8、9月号)。这样，他们就使花外等人的倾向，更加接近群众的现实，使诗的写实性更加深化了。对花外等人来说，他们具有年轻一代的自觉，在这一代里首次产生了对诗的自觉的探讨——诗论。例如，荒村一面在《读山上忆良贫穷问答之歌》(《社会主义》三十六年九、十月号)、《万叶集的快乐诗人》(同十月号)等文中，谈到诗的社会性即思想性和官能的解放。另一方面，在《希伯来诗的思想根源》(三十七年二月)一文中，探索了旧约和诗篇里的思想、格调雄伟的原因，从这种高度写了《作为国歌的君之代》(同四月)一文。文中想通过对《君之代》的非艺术性和干巴巴的思想性的严厉批评来封住概念化的倾向诗的方向。但是，明治三十七年七月，荒村却由于运动的过劳而在年轻时离开了人世(拙稿《松冈荒村》《图书新闻》1955年1月)。尽管这样，这个方向却如后述那样，由火鞭会运动继承下来。

日俄战争前后平民社社会主义者的反战运动，今天已是众所周知的事实，这里无需赘述。但当时作为基督教社会主义者，站在反战运动第一线的木下尚江，一面发展地继承芦花的《黑潮》，并如实地吸收这些启示，写了长篇小说《火柱》(《每日新闻》明治三十七年一月以后)，从而宣告了社会主义小说(也就是社会主义文学)实质的形成。当然，这里所说的社会主义，正如前节已经说明的那样，并不是科学的社会主义，只是意味朝着这个方向前进的空想的、即小市民的和科学的社会主义等混杂在一起的反战民主主义统一战线。勉强说来，也只能说它的中心思想本质上是拉萨尔主义罢了。就是说，尚江在小说里一面把站在那种社会主义之一的基督教社会主义立场上的一个青年知识分子行将入狱的悲剧描绘出来，一

面又把当时的反战运动和统治者贯彻战争准备的姿态，以革命的浪漫主义手法描写出来。这样，这部作品就产生了不可思议的强大力量，使片山潜称之为“日本社会主义文学的《铁蹄》（杰克·伦敦的小说）”（前引书）。虽说如此，那种易于随人民动向而动的积弊——政治小说式的文体，以及非常适合于壮士剧式启蒙宣传的概念化情节，却把作品主题的现实主义探索完全掩盖起来，从而造成了艺术上的弱点，这是不容否认的。这是因为反战社会主义思想的启蒙宣传这一目的，在创作的动机上起了作用。在这一点上，可以说它比《黑潮》后退了一步。不过，如前所述，这个作品的主题是，在追求社会主义者的悲剧上，把基督教社会主义所特有的精神与肉体的矛盾安排在一起而产生的。因此，不能把这个作品单纯地说成是社会运动家的业余消遣，或仅仅是为了启蒙运动的目的而产生的作品。说起来，《火柱》是在这内外两个主题错综、混杂之中，包含着成就和缺陷而诞生的。

另一方面，以松冈荒村为先驱的白柳秀湖、山口孤剑等社会主义文学的青年一代，把独步、藤村、花袋等人对近代写实主义的探索，提高到人民动向的水平上来，由此来看社会主义文学的理想，已经开始说话了。他们虽然一面承认《火柱》在历史上的意义，却一面指出它在“结构”上不如《黑潮》（秀湖“评《火柱》”《平民新闻》三十七年五月）。他们以托尔斯泰、左拉、易卜生、霍普特曼等人的名义，不能不对所有这些社会主义小说的倾向提出如下要求：“……象深刻地剜进肺腑那样详细描述人生的奥秘，无微不至地表白大胆的忏悔这样一种倾向；描写人的心理过程，在宛如解剖学者的手术刀般的笔锋里面，对自古以来人们就未加任何批判与考虑而独断专行的科学大前提提出疑问，认为社会制裁与社会秩序毕竟不足信赖。……”（秀湖的《吾人看到的现在文坛》，《平民新闻》三十七年十一月），（参看拙稿《关于杂志〈火鞭〉的成立》《文学》三十五年

十月号)。

受到这样批评之后，尚江着手写第二部长篇小说《丈夫的自白》(《每日新闻》三十七年八月以后)。他在这里以比前一部作品更加自然而复杂的构思追求了《火柱》的主题。即，他所虚构的主人公是东京帝大出身的青年知识分子，这个人同情克伦威尔的行动，否认天皇制，以致被禁止出国留学，又因老母即将去世，不得不抛弃恋爱而入赘到大地主家，同毫无爱情的表妹结了婚。在这样命运中，这个人选择了能够为民主主义的自由和权力而奋斗的律师的道路。——尚江计划描写这样一个人物的悲剧。这个计划，使悲剧带上了多角的复杂的面貌。主人公白井俊三想在夫妇之间建立起基督教徒的爱情，但结果却不能不遭到抛弃恋爱的报复。另一方面，由于他是一个民主主义者，又同强行扣押佃户的地主——自己的岳父争吵，因而也和妻子失和，致使老母也不得不操心。另一方面，尽管他作了这样努力，但由于身居地主的地位，却仍然受到佃户们的憎恶，自己的主张也无法为对方所接受。于是，主人公便在阵放荡、胡来之后，进行忏悔，下定决心离婚并放弃土地。他说："土地私有，是上帝的盗贼。我曾想过：若是从父祖承袭下来的地主子弟，把所有的山林、土地，归还给天与人，而利用文明的知识和器械，同昨天的佃户一样动手劳动，将会结出何等瑰丽而伟大的果实啊?!"于是，他把这一理想完全托付给觉醒的佃农野间与三郎，自己则为追求新生活，前往恋人居住的美国。这样，尚江便得以对审判制度、监狱、地主制度等绝对主义天皇制权力机构的残暴性，展开大规模的批判。不仅如此，尚江还在续篇里，使未来的主人公、非常积极的佃农与三郎，在"土地共有合作社"的成长过程中出头露面。当然，秀湖等的要求还没有全面实现。而在续篇里，"土地共有合作社"成长的故事，以俊三的突然死去而告终。正如俊三因反战运动而被杀害一样，"共有合作社"在那种情况下继续

发展，是不自然的，非艺术性的。尚江只能描写在天皇制权力与资本主义的激烈冲突下“共有合作社”的悲剧。这样写下去的话，革命民主主义者白井俊三的悲剧，肯定描绘得更逼真。这就说明当时的社会主义思想的概念性以及在这种思想支配下容易带有启蒙性的浪漫主义方法的脆弱性。说来尽管《丈夫的自白》跟《火柱》一样，具有把以前的人民动向朝着社会主义方向集其大成的优越性，而秀湖、孤剑等青年一代的火鞭会文学运动还是要兴起的。

和这些作品相呼应，还有与谢野晶子的《你不要去送死》(《明星》三十七年九月号)，人民画家小杉未醒的诗集《战地诗篇》(同十一月)，大塚楠绪子的《百次参拜》(《太阳》三十八年一月号)等优秀的反战诗篇和泉镜花的《柳小岛》(《文艺俱乐部》三十七年九月号)等反战小说。此外，在周刊《平民新闻》或周刊《直言》等刊物上刊登了许多无名作者的反战诗歌，也是值得注意的。另外，还应该指出，田冈岭云同未醒、德田秋声等创刊了杂志《天鼓》(三十八年二月—三十九年三月)，他在《火柱》、《丈夫的自白》同鲁庵所谓把喜剧小说的方法全面展开于社会生活的夏目漱石的《我是猫》(《子规》三十八年一月号)之间，看到了自己的文学理想。(《两个非作家的小说家》《天鼓》同年五月号，参看拙稿《“天鼓”文学》1956年9月)。

四　社会主义文学的展开与退潮

前面所说荒村、秀湖、孤剑等年青一代的动向，随着平民社反战活动的激化而活跃起来。荒村死后，以荒村遗稿编纂会为中心，开始举行文学集会。等到在集会上组织《丈夫的自白》上篇总评会(三十九年五月)时，他们逐渐认识到本身的运动是文学运动，于是，在明治三十八年五月，在内田鲁庵、山路爱山、田冈岭云、幸德秋水、堺枯川、木下尚江、儿玉花外等人赞助之下，由上述秀湖、孤

剑以及中里介山、安成贞雄、宫田畅、小野有香等人组成了火鞭会，当年十月，创刊了«火鞭»杂志(三十九年五月)。这可以说是他们没把社会主义文学看成“功利主义文学”的明证。由此才在日本首次出现了革命文学运动。他们把自己的文学思想，归纳为群众人道主义的“凡人主义”文学，并且一方面把“凡人主义”规定为尼采、霍普特曼、托尔斯泰等人所唤起的个人觉醒和马克思、恩格斯、克鲁泡特金等所启发的社会认识这两个动向相结合的人道主义，另一方面在社会小说的争论和“前期自然主义”中对近代写实主义的探讨这两者的统一上，提出自己的艺术观点和方法。概括说来是这样的:——我们的艺术应该是把人们引向群众人道主义的社会主义理想去的“纽带或武器”，而这种作法并不侵犯艺术的神圣和独立。因为，我们在衡量艺术价值时，不是依据自然主义或社会主义本身表现出来的表面主张，而是依据想要表白新理想的情致——这种新理想是作者触动由于批判自身体验而形成的人道主义的琴弦涌现出来的——。我们还依据作品所诱发出来的情致对读者内心的感化，来衡量艺术的价值。尽管如此，我们并不忽视形式和技巧，因为“形式是内容的使者”。所以，我们必须采取能把今天的“人类的精神、物质两种生活状态”最好地表达出来的“写实主义与批判主义”这种形式。当然，我们也不排斥梦想的方法或印象的方法。(秀湖«我们的艺术观»«火鞭»三十八年十二月号)——这样，上述运动在失去«火鞭»杂志以后，仍然通过上司小剑的«简易生活»(明治三十九年十一月—四十年五月?)，儿玉花外、高浜长江的«火柱»(四十一年三月—十二月)，田冈岭云的«黑白»(四十二年二月—十月)等文艺杂志，以及社会主义运动的各种机关报和杂志(«光»、«新纪元»、«日刊平民新闻»、«大阪平民新闻»、«社会新闻»、«世界妇女»等)而开展下去了。

火鞭会文学思潮首先在诗歌上开始结出果实。现在如果遴选

它的代表作，则应举出大塚甲山的连作俳句《蛙笛》（《光》三十八年十二月号），山口孤剑的连作短歌《狱中消息》（《光》三十九年六月号）、《热血余响（狱中作）》（同，同年七月号）和《呕血（病中作）》（同，同年十一月号）。让我们举例来看看孤剑的歌：

泪洒晚云，太阳落山，西去三百里，慈母犹在。

啊！铁锁如在母腕，囚房胜似金台。

啊！囚车！黄金之车！我今乘上，穿过通衢，——琉璃玛瑙，光辉闪烁。

母狮怒吼，仔狮咆哮，山谷震颤，我将奋起（革命家传记读后）。

衾寒似水，狱烛青光摇曳。嗟我双颊，亦复如此。

革命烈火，当投此躯，沉厚茵席，吾将逝去。

就这样，他们从概念化倾向的诗里摆脱出来，把现实的深邃的趣味和复杂的色彩，通过实际感受反映出来，不久，便向组织平民短歌会前进下去。孤剑（主张）所谓“可供咀嚼的诗”（啄木）（《诗歌的贵族趣味——平民短歌会发起的理由》，《日刊平民新闻》四十年一月）。围绕这一点，这里应该大书特书的是，甲山则提倡题材和方法的多样化。

明治四十年十二月，白柳秀湖受到向他们的文学思想方向前进的岛崎藤村所著《破戒》的强烈刺激，发表了中篇小说《车站工人日记》《新小说》。他在小说里，探索一个谋求提高文化知识的青年铁路工人的阶级悲剧，借此把一个逐渐在人性上和阶级上觉醒起来的近代无产者的姿态，跟提倡直接行动论的社会主义者——他们想把日俄战后社会上高涨起来的无产阶级自发的反抗引向直接行动——联系起来加以描写。必须指出，这是尚未摆脱未成熟的习作阶段的作品，但在这种意义上，这部作品却形成了明治年代社会主义文学的新阶段，表达出它是导向大正年代工人文学的桥

梁(拙稿《无产阶级文学前史的一个问题》，收在青木书店刊《日本无产阶级文学》)。明治四十二年二月，一面写出《胜利的悲哀》(四十年一月)，德富芦花把战后群众心灵深处的战争幻灭感尖锐地表达出来，另一方面，他出席日本社会党第二次大会(四十年二月)，旁听了关于直接行动的争论，把这个幻灭感和时代的新气息结合起来写成长篇小说《寄生木》(四十二年十一月)。《寄生木》是芦花以记录了实在人物陆军军人小笠原善平本人同乃木希典将军的关系，渗透了心血的四十册笔记为素材，把《回忆录》、《黑潮》以来的主题，用他从未用过的写实主义笔法刻画出来的作品。作品描写了一个青年军人篠原良平认为"大树底下好乘凉"，投靠了大木将军，受到栽培，因而不得不在旅顺进行苦战。战后虽然感到要求热烈的恋爱，但由于残酷的军人纪律，却把心身消磨净尽，终于孤寂地死在故乡。作品就是处理这样一个被抛弃的多余的人的一场悲剧。情节虽然过于日本式的，但也不外是日本的《红与黑》。当时在一个贫穷的农村少年的主人公看来，想要成功即发迹命定地只有投军这一条路。恰似王政复辟时期的一个木材商的小儿子朱力安。于连要想发迹命定地只有去当僧侣一样。当良平用尽一切手段去追求发迹和幸福的努力化为泡影的时候，他就感到他的真正朋友只有社会主义者和群众。这也象于连似的，在这种时候感到友情的人，是和即将成长为"七月革命"战士的自己同一阶级的富凯(参看阿拉贡的《斯汤达尔》)。于是，良平在给乃木将军最后的一封信中写道："身体虚弱，不堪担任军职，但愿为了人道我的理想是当一个倡导和平者。"在艺术处理上，良平并没有完全被写成"伪君子"；而《寄生木》不如《红与黑》也是不消说的。但不拘怎么说，芦花追求这样的悲剧，就把明治这个时代整个地浮雕出来，对绝对主义社会及其权力机关做了激烈的批判。

当然火鞭会运动的成果并不止于此。其中重要作品还有：从

广阔的社会展望中去刻画小商人的荣枯的上司小剑的长篇《木像》(四十三年五月)；重新发掘并记录了自由党左派革命传统的田冈岭云的《明治叛臣传》(四十二年十月)；虽然是自我小说，却以写实主义的笔法，表露了自己身为社会主义者时代的心情的木下尚江所著中篇小说《墓场》(四十一年十二月)、《劳动》(四十二年六月)等等，诞生问世。另外，不断对自然主义文学的自我小说的整个偏向加以批判，从而开展了这个文学思潮的秀湖、岭云的评论，也是不可忘记的〔秀湖的作品收于《新秋》(四十二年九月)、《秀湖小品》(四十三年一月)；岭云的作品收于《病中放浪》(四十三年七月)〕。

这样，明治年代的社会主义文学，由于大逆事件前后的强权镇压而被赶进地下，即将衰退以前，使人感到更加成熟、更加发展了。的确，在大逆事件后的黑暗时期，发表的作品也很少，公开贯彻自己的立场可以说很困难。唯其如此，火鞭会文学运动的主要成员们并没有放松对明天的准备。即大杉荣、荒畑寒村、山本饲山、安成贞雄、宫岛资夫、宫地嘉六、前田河广一郎等肩负大正年代工人文学任务的人们，得以在这期间成长起来。石川啄木一面对自然主义文学进行彻底批判，一面正是在这种场面下出现，对大逆事件后在黑暗底层流动的这种思潮所不能写出的诗和语言，赋予了锋利而洗炼的表现能力。他那号召明天进行有组织的考察的评论文章《时代闭塞的现状》(四十三年八月)和优秀的诗集《警笛与口哨》(四十四年七月)，不外是这样的作品。正因为这样，所以当大杉荣和荒畑寒村想要打碎坚冰，在大正元年(明治四十五年)十月创刊《近代思想》，吹响了运动复兴的“警笛与口哨”时，便公正地把石川啄木看作是本身的源流之一。

第八章　日本唯心论哲学的形成

一　近代的自我在哲学上的自觉

欧洲的近代市民社会脱胎于封建的等级社会，在摆脱旧社会的同时建立起来；作为市民的个人也随着这一变化走上了自觉的道路。欧洲近代哲学的形成，就是这一自觉过程在逻辑上的表现，这是无需赘言的。日本近代哲学的形成也是如此。作为一个后进国家，虽然日本肩负着“来自外部的近代化”的条件，但日本近代哲学也是日本的近代个人随着明治维新以来市民社会的形成，而在逻辑上表现出来的自觉过程。日本的近代化，即资产阶级化，是在欧洲列强的压力下被促进的，因而它的进展过程，是在经常对外国压迫既对抗又追随的国家权力指导下展开的。这种历史情况决定了日本近代哲学只能以单纯移植欧洲近代哲学作为自己的出发点。以“明六社”为中心的启蒙学者们所从事的这种移植活动，逐渐被吸收到官学学院派的机构中去；同时，移植的对象则从英美哲学转变为德国哲学。这一过程，我们已经在第四章的(三)里考察过了。但在那里，我们还没能真正发现日本式近代哲学的形成。为什么呢？因为对于欧洲的近代哲学，只要是停留在单纯的“移植”，那就谈不上近代哲学在日本的形成。一般说来，移植过来的思想，唯有在当地的风土中扎下根，从新开花、结果，才能真正成为这一国家的思想。从这个意义说来，我们认为，只有当日本近代的个人成长到能够把来源于欧洲的哲学从表面的接受转化为内部的创新时，才能真正发现日本式近代哲学的形成。明治年代的官学学院派，一面把移植欧洲哲学的机构日益细致地搞成专门化和学术化，而在另一

方面，尽管处于天皇制绝对主义的制约之下，它却以适应当时日本资本主义的跃进而不断发育扩展起来的资产阶级意识为土壤，在那里已经蕴藏着促使“独创的”日本近代哲学开花的动向。所谓西田、田边哲学，就是在这个动向中形成的具有代表性的日本近代哲学。我们这里所说的“代表性”是指下述的意义而言。第一，这种哲学在表现日本个人的主体的自觉上，与非日本的“西方哲学”针锋相对；第二，在表现近代的个人自觉上，与非近代的“传统思想”针锋相对，在这里创造出独特的近代的形而上学；第三，这种哲学是以日本资产阶级、尤其是小资产阶级的特殊处境为条件，在市民的自由主义“个人意识”与绝对主义的国家主义“国民意识”相互矛盾之中，创造出特殊的市民即国民的意识形态。而且这些方面，尽管侧重点有所不同，却互相交织在一起，难解难分，可以说不仅针对西田哲学和田边哲学，而且规定了日本所有的近代哲学的历史性质。

福泽谕吉说：“一身独立则一国独立”。从这句话中也可以看出，在启蒙时期的个人主义思想上，个人的独立经常与国家的独立相关联亦即“个人意识”经常同“国民意识”相关联而被倡导的。自由民权运动就是在这种相关联的统一中被倡导的。不过，自从这个运动遭到挫折、天皇制绝对主义权力确立以后，这种统一已经丧失，转而进入复杂的分化与合并的过程。这个绝对主义权力从来就是，一方面试图使封建的旧统治阶层解体而把它吸收过来，同时又保护和培育新兴的资产阶级而把它纳入自己的机构之中。宪法的颁布，保证了实现“近代化”的旧统治势力同要求权力的大资产阶级两者间的合作，在这里，确保帝国主义时代作为东方的“优秀分子”的强国日本的地位这一方向被确定下来。因此，由这种国家权力培育出来的、资产阶级社会的知识优秀分子——知识分子们，对于保护和培育自己的国家的本质不能进行彻底对抗。在这个国家

机构中，大都把“个人意识”即个人主义转化为一个智力技术人员的飞黄腾达主义，从而谋求同“国民意识”即国家主义进行廉价的妥协；就连少数对国家主义怀有抵触情绪的“个人意识”，也只把那种“国民意识”单纯地当作卑俗的表面的东西加以批判，以至逐渐失掉同广泛国民的联系，走向超俗的内在的精神主义，如果反过来试图把个性解放同国民意识的高涨结合起来的话，他们反倒被卷入现实的国家主义的反动步伐中去，而不得不在这种矛盾中进行苦斗。直接代表这种知识分子动向的哲学家们，也是作为智力技术人员的一份子，一面推进欧洲哲学的移植，同时否定前代政论式的乃至概括的移植方法，而致力于专门的或有体系的接受方法，并进一步通过本身日本式的自我意识来谋求“哲学”的血肉化和风土化，依此在意识形态上把日本的近代社会和国家结构肯定下来。这种哲学，有时是非政治的个人主义的，有时则是政治上的自由主义的。不仅如此，有时甚至变成国家主义的。为什么呢？因为作为其基础的个人意识，不管属于意识形态的也罢，还是不属于意识形态的也罢，都是经常处在同国民意识分化、对立或结合这样一种历史状态之中，它是一种在绝对主义国家制约下想要建成市民式自由的个人意识。这种个人意识当然摆脱不开种种的矛盾关系，因而它的思想形态也就不能不以各式各样的形式出现和展开。德国作为欧洲的后进国，其近代哲学不得不以克服同日本一样的矛盾为课题，在这种意义上，它对于日本近代哲学的形成，就成了最恰当的楷模。于是，明治中期的日本，便以适应帝国主义时代的德国资产阶级哲学——新康德学派为前导，从康德的人格主义的自由主义直到费希特、黑格尔的理念的国家主义，对这些德国唯心论，都作了研究，其间，尼采的“权力意志”说，作为个人主义即超国家主义的哲学还曾受到赞扬。这样，德国哲学在日本被接受的过程，其本身就是和日本近代哲学形成过程中个人意识同国民意识之间时而互相联

系、时而互相冲突这样一种结构变化的过程相对应的。

当我们从这样的观点来考察日本近代哲学的形成时，首先必须注意的是，在日中甲午战争前后，浪漫的个人主义取代启蒙的个人主义而兴起，而这个浪漫的个人主义已同因战争胜利而高涨的国家主义结合起来。不消说，日中甲午战争始于1894年(明治二十七年)8月，而西田哲学的创始人西田几多郎则在前一个月毕业于东大哲学选科。在当时的东大哲学科里，井上哲次郎、中岛力造、刻培尔诸教授，正在共同致力于德国哲学的移植。在当时的学生中，有后来就成为新康德学派的祖述者桑木严翼，有传播叔本华学说的姉崎嘲风，有提倡尼采主义的高山樗牛等人。这年5月，要把自我作为"思想世界"的主体建立起来，却又苦于同"现实世界"相矛盾的北村透谷自杀了。在这以前的1月，樗牛写了一篇深受透谷派的浪漫自我主义影响的华丽文章《泷口入道》，在文坛上崭露头角。在当时已经踏上绝对主义体制的轨道而滑行起来的日本社会中，盼望人性更加解放的新一代，逐渐开始以同前代启蒙的乐观主义相当不同的浪漫的悲观主义眼光，来看待个人与社会、个人意识与国民意识的关系。但是，樗牛却不愿追随为上述矛盾而殉身的透谷的后尘，反而试图把自我的绝对化合并于国家的绝对化，从而在观念上把矛盾统一起来。关于樗牛这种个人主义思想在思想史上的意义，后来石川啄木曾经回顾说："我们明治时代的青年，是在接受这样的教育中成长起来的，即为了完成由父兄们所创建的明治新社会，应该成为有用的人物。在接受这样教育的过程中，另外又认识到青年本身的权利开始自发地主张自我的地位。谁都知道，那是全体国民由于日中甲午战争的结果而显示出蓬勃兴起的国民自觉之后不久的事情。正如作为自然主义运动的先驱，已为一部分人所承认的那样，樗牛的个人主义就是其中的第一炮。"(《时代闭塞的现状》明治四十三年)樗牛的个人主义由于日中甲午

战争兴起的国民自觉而受到鼓舞，由于接受尼采的权力意志哲学而得以展开。

关于樗牛思想的基本性质，第五章第5节里已经谈过；但由于他是“日本唯心论哲学”形成的关键人物，因此要在必要的范围内再考察一下。

樗牛在他初期的《道德的理想》（明治二十八年）里，从探索个人的幸福开始，追求个人向国家、个人向社会的扩充，他把“以现在的自我为中心而纵横地扩张自己的同情”一点，说成是道德上理想的进展。这时候，“个人不是社会的权宜手段，社会也不是个人的权宜手段。这中间的关系颇为微妙。个人同社会的关系，从自己看自己，则各自为目的，而从自己看他方，则互为权宜手段”，他陈述了这样值得注意的一段话。在这里表现得“颇为微妙”的个人与社会的关系，如若就他自己在当时日本社会中的实感进一步加以探索时，则有的倾向于国家主义，有的趋向个人主义，诸如此类，会呈现出各式各样的转变形态。在这里，“个人”恰恰是作为“自我”来把握的。而且，这个“自我”是直接把自我当作“目的”的自我，是存在于樗牛思想根底上的东西。只要“自我”把“他方”或“社会”当作权宜手段来看，这个“自我”就会具有功利的个人主义基调；可是对于现在正要摆脱功利主义的樗牛说来，又处在不得不承认“他方”或“社会”俨然存在的时期。樗牛是想用所谓“同情”的浪漫心情来克服所谓“权宜手段”的功利概念，重新由这里出发，把“他方”与“自我”或“社会”与“自我”的“关系”作为探讨的问题。

众所周知，樗牛在日中甲午战争后不久就提倡“日本主义”，他认为，“处在世界今日的局势中，为了保全日本国家的独立进步与日本国民的安宁幸福，实施国民道德的最恰当的主义”（《保存国粹主义与日本主义》明治三十一年）是“日本主义”。同时批判过去学术界的欧化主义，探求并企图树立以国民传统的特性为基础的“国

民的哲学”(明治三十一年)。不过,就在这时,他仍然屡次谈到“国家”也是为实现“个人幸福”这个“终极目的”的“方法加目的”,保持了折中的说法。他仍然保持着“个人主义”的基调,但是,他并不能把“国家”当作不相干的东西抛掉,也不能只把它当作“方法”来利用。接着,当进一步探讨“个人幸福”的本质时,他又说:“并不是唯有金钱能使人富有,也不是唯有权势能使人高贵。认识到你胸中自由王国的人,才可以共同谈美的生活”(《论美的生活》明治三十四年),——这种浪漫的个人主义线条,重又浮现出来。同时在对待功利主义方面,他的“价值颠倒”的意识明确化了,提出以本能的满足,性欲的解放为目的的“美的生活”,作为针对旧道德而树立的新道德。在他那里,尼采恰恰是作为这种新道德的提倡者和先驱而被理解、被援引过来。不过,尼采的虚无主义本是对近代市民社会里功利主义的个人主义道德的颓废,彻底加以否定;而樗牛的尼采主义,却是从尼采的虚无主义中拔去其牙齿的尼采主义。他试图把“个人”理解为“自我”的直接而绝对的肯定,把“个人”理解为“自我”的发现,他的尼采主义毋宁说是停留在这样一种浪漫的“自我”主义上面。而且,以日本主义的国民道德论为目标的樗牛的新道德论,并不象尼采那样对旧道德进行彻底的破坏;倒是认为,不管是封建的道德,还是营利的行为,只要把这些东西的价值作为“自我”而超脱的、个人的美的生活之一环来贯彻下去,那就可以了。这样,就在自我的扩大,或自我的绝对化背后,开辟了同旧道德妥协的道路。总之,樗牛的哲学思想是试图通过尼采哲学的日本式的移植,把日本近代社会里的个人意识同国民意识结合起来。可以说,它是想在当时日本的个人与社会的关系方面,建立独特的哲学基础。不过,樗牛所面临的这种思想史上的课题,并不仅仅是樗牛个人面临的特殊问题;尽管解决这个问题的办法各式各样,分歧多变,但对当时的思想家说来,却是个共同的基本课

题。

在启蒙的个人主义思想里面，日本的近代的个人，首先被看作是功利的人。但在代之而起的浪漫的个人主义思想里面，却作为本能的人而自觉起来，如同在上述樗牛思想中所看到的那样。但石川啄木所谓的“闭塞的时代”，是把作为自我意识而被解放了的个人意识，重又看成阴暗的虚无感或宿命感的俘虏。浪漫的个人主义以及作为其发展的自然主义运动，经常同它的对立面的反本能主义的精神主义或反自然主义的理想主义运动交织在一起而展开，这种情况会说明个中的消息。这些思想运动，无论哪一个，结果都变成这样一种尝试，即一方面意味着近代市民的个人意识针对当时日本社会过于沉闷的体制和习俗的压迫而在进行自我主张，另一方面又不能对这种体制和习俗背后的国家权力的本质给予彻底的批判；结果就只好照旧肯定既成的一切，同时又要使近代的个人在其中固定下来。这样，对这个充满矛盾的课题，只好用下述方法来解决，即把个人从内部直接地作为“自我”来把握，通过这种“自我”的扩大化与绝对化，反过来导致对被赋予的现实加以绝对的肯定。樗牛的浪漫的“自我”主义，就是这个方面最初的尝试。在资本主义社会各种矛盾已经激化的帝国主义时代，后进国日本的市民在扩大市民自由上有双重障碍。其一是绝对主义的天皇制的国家制度，其二是已经走上垄断的集中阶段的资本主义社会制度。而且，为广泛的国民大众所期待的、作为市民自由的表白者和思想的形成者的知识分子们，其本身却已经成为这个国家的寄生者，成为这个社会产生的恶果。因此，这些知识的优秀分子与其说是实质上在为了扩大市民的自由而工作，毋宁说在他们的观念中，强权所硬加给的实质性框框不过是表面的框框；他们想在超脱表面框框的、内部的个人体验与思索中，建成一个自觉地追求更真实的自我自由的理想“内部王国”，——他们想成为这样一类知识的优秀分

子。总之，他们的努力方向在于：把自由的实质性扩大看作是“自我”自身运动中的“自由”。因此，他们对于浪漫主义或自然主义所遇到的虚无感或宿命感，想要完全通过加深自我的内部自觉来加以超脱和克服，把这个活动生动地进行下去。也就是说，一面肯定自我的本能的内在自然性，另一方面又想进一步把它用人格的内在伦理性，或者进一步用超人格的宗教性来加以克服和净化，以此来追求普遍人性的更为真实的理想。这么一来，他们苦斗的足迹，就完全印在人格的理想主义乃至宗教的精神主义的路线上了。

思想界的这种动向，以形形色色的伦理运动或宗教运动的形式，对当时忙于介绍和普及欧洲哲学的哲学界，给予了不少刺激。这种新的个人主义思想的抬头，摇撼了传统的儒教伦理以及同它结合而形成的臣民伦理思想，以致出现了建设乃至再建新伦理的呼声。适应这种呼声而在 1897 年(明治三十年)组成的“丁酉悬谈会”，不久在1900年(明治三十三年)改名为“丁酉伦理会”；当时主要的哲学家与思想家，不分官民，几乎全都参加了。它的«主旨书»(明治三十三年)倡导说：“道德的根本在于人格的修养，忠君爱国虽为国民道德的要素，但如不考察人生的本来面目，唤醒其自觉心，并诉之于内心的话，有生命力的活动，恐怕难以期待，”意图从人格主义的立场出发再建伦理思想。对于高山樗牛和户张竹风等人所鼓吹的尼采主义，桑木严翼评论说：“实在是一套偏于粗俗的道理，在可以比诸开化 (Aufklärung) 时期的我国现状下，出现这样反动的思潮，也并非无因。然而，不应忘记，这其实不过是思想发达的一个要素”。(«尼采与多伊森»,«哲学杂志» 74 号，明治三十四年八月) 但即使在一般对于社会上的流行思潮不肯放松批评的学院派里面，对于伦理问题的关心也逐渐高涨起来。康德、费希特、格林、包尔生等人的人格的理想主义伦理学也被大量引进、介绍进来。这些欧洲伦理学说，把市民个人的核心视为自我实践的自

由。移植这些学说，很快就不得不同那要把臣民对天皇制国家忘我的献身伦理作为“国家道德”而向全国渗透的臣民教育的动向相接触、相冲突。作为“这种冲突的一个例子，我们可以举出1902年(明治三十五年)的所谓“哲学馆事件”。明治二十年代“教育与宗教的冲突”，到了三十年代，就表现为“教育与伦理的冲突”了。

这个事件是1902年(明治三十五年)10月在现在东洋大学前身的哲学馆里发生的。当时文部省几名视学官到哲学馆来监督毕业考试。恰巧碰上了“动机善而有恶行否”这个伦理学试题的一个答案，刺激了他们的神经，事件的发端就在于此。当时该校使用桑木严翼补译的«米尔黑德伦理学»(明治三十年)作课本。有个学生据此回答说:“人对于他所未曾预知的后果，不应负责。如果说，在未曾预知这一事实上他有责任，那另当别论，姑且不谈。总之，对于后果本身，不能说他负有责任。并且，对于仅止于个人志向而尚未成为动机的行为，不能只看结果部分就作出善恶的判断。否则，为了自由而成为弑逆者也应受惩罚，为了搜罗焚杀的材料而拯救濒于溺死者的暴君，也应取得辩护之辞。”围绕这一答案，担任讲师的中岛德藏与视学官之间互相进行质问答辩。结果，坚决主张动机说的意义并坚持学术自由而不肯让步的中岛，竟被赶下哲学馆与东京高工的讲台。哲学馆取消了对中学、师范学校毕业生志愿入学者实行免试考核的特权。这时值得注意的是，舆论界的大部分都站起来支持中岛，东大哲学科的学生和丁酉伦理会的学者有志之士，发表了对文部省的态度表示不满的声明。尽管如此，国体与学术自由之间的基本关系还是不明不白，文部省的处理就这样被强制执行了。这样一来，孕育着这种冲突的紧张关系本身，就跨过大正民主主义运动的小康时期，同昭和年代法西斯主义抬头时期连接起来并继续下去。在这个意义上，可以说“哲学馆事件”是昭和年代“泷川事件”的明治版，也可以说不外是它的一条伏线。

那么，1904年—1905年（明治三十七—三十八年）的日俄战争，对于思想界的这种状况产生了什么样的影响呢？我们已经看到，日中甲午战争一面加强了国民意识，同时也发扬了个人意识；对这两者间的矛盾的反省，逐渐促进了社会意识的产生。这样，明治三十年代的思想界，便分裂为国家主义、个人主义和社会主义，呈现出向这三个方向分裂展开的状态。处在其间的知识分子阶层的自我意识，则由于接受欧洲哲学里人格理想主义的“自我”概念而逐渐形成了哲学的自觉。这是对浪漫的“自我”主义的继承，也是对它的克服。日俄战争带来的结果，扼要说来，可以说是，促使思想界这种分裂和乖戾更加激化，促使哲学界的理想主义即唯心主义倾向更加深化。那些知识的优秀分子否定卑俗的现实主义，从而不理睬国家与社会的现实。他们把功利主义的个人主义深入地引向理想主义的个人主义，于是对于国家主义和社会主义的动向就变得漠不关心，采取回避态度。可是无视的态度随即遭到排除的报复，回避的态度很快就遭到镇压的报复。在这个意义上，昭和年代自由主义哲学不得不甘心忍受的悲剧性的命运种子，可以说在这个时候已经一天天地播下来了。总之，自我浪漫精神的高涨同社会现实之间的矛盾，在日俄战争前后，使浪漫的个人主义潮流，渐渐地一面朝着伦理的理想主义乃至宗教的精神主义的方向，一面又朝着暴露现实的文学上的自然主义方向分裂开来，动摇起来。第一高等学校的学生藤村操，留下“人生不可解”的遗言，在华严瀑布因思想上的苦闷而自杀（明治三十六年）；以伦理的理想主义者出发的纲岛梁川，发表了《见神的实现》，展开了宗教的精神主义（明治三十七年）；河上肇投掷了《社会主义评论》的笔而加入到伊藤证信的“无我爱”运动中去（明治三十八年）——这一切都是这一时期发生的事情。在哲学界里，实证主义的个人主义新哲学——实用主义，也和战后风行一时的自然主义相呼应，由在野的田

中王堂等人引进来作了介绍;但是不久，随着自然主义的衰退，同伦理的理想主义或宗教的精神主义思潮一脉相承的刻培尔门下的青年哲学者们,以及西田几多郎等人，在新康德派、柏格森或倭铿等的生命哲学之类的影响下,终于展开了新理想主义的思索活动。前者与文艺相结合,加深了教养派的色彩，后者与宗教相结合，加强了修道派的性质。尽管调子稍微不同，但出发点都是以发扬自我意识为基础的“人生观”上的要求；并且都不满足于实证主义的“暴露现实”的认识，而要进一步展开超越这一认识的日本式的“生”的解释学乃至存在论。在这一点上，他们都是站在同样的思想史基础上的。刻培尔的一个门生安部能成回忆当时包围自己的气氛,记述自己曾经加入下述人群的行列。他说，这些人是“对浪漫的文艺和宗教的人生观行将失掉热情，一面想着现实生活的悲惨,却还不能舍弃对理想和价值的要求,怀着不安的心灵而继续在阴暗中彷徨的人。”(«明治思想界的潮流»昭和七年)另外,在北陆地方悄悄地埋头钻研的西田几多郎，在当时的日记中写道:“我为学而修禅是错误的,应该为我的心,为生命修禅,到见性为止,不思索宗教或哲学。”(«日记»明治三十六年七月二十三日)又说:“我不是心理学者、社会学者,将成为生命的研究者。”(«日记»明治三十八年三月十九日)表白了他在“人生观”上的要求。对于纲岛梁川的思想，他屡屡感到:“似乎完全道破了我所欲道的心境。”(«书简»,致堀维孝,明治三十九年三月十一日)同时,关于“青年沾染自然主义影响”一事,他断言:“不胜慨叹之至。”(«书简»致堀维孝,明治四十一年十二月一日）这里表现出西田几多郎倾向于理想主义乃至精神主义的志趣。

在明治三十年代，这种人格的理想主义伦理成长起来。但从三十年代末至四十年代初，促使这种以人格“自我”为基础的主观唯心论在逻辑上或形而上学上越发趋于完备和彻底，从而试图确

立超主观的乃至绝对的唯心论这样一种动向日趋明显。同时，和个人主义伦理思想的兴起背道而驰，又出现了重建国家主义伦理思想的尝试。当时梁川已经认为，自我意识超出作为现象的意识，其自身是不能成为意识对象的超越的意识。他想在这个超越的普遍的自我意识的根柢上，看到终极的实在——神。把自我朝着这样一种超越的普遍自我的方向扩大，这是形而上学的意图；而这种意图正是给怀有下述感慨的西田带来极大的共鸣与启示的理由。当时西田正感慨地表示，"伦理方面的书籍，凡是讲课所需的一般名著都浏览过了，但总觉得不从形而上学做起，就得不到充分的满足。"（《书简》致山本良吉，明治三十八年三月八日）可是，普遍自我是存在于个人自我的基础上的，试图建立一种指向普遍自我的自觉的形而上学，不单是西田个人的志向，可以说是当时学院派哲学界的一种倾向。例如，1908年，对吉田静致"人格唯心论"的主张进行挑战的北泽定吉、纪平正美等人关于"绝对唯心论"的论争，就说明了学术界的这一动向。朝永三十郎的《人格哲学与超人格哲学》（明治四十二年），也是处理这个问题的；后些年的《近世的"我"的自觉史》（大正五年），是从探讨这一问题的思想出发而对欧洲哲学史所作的研究。对于学术界这一动向来说，成为引导线索的，不消说，就是通过当时积极移植中的新康德学派哲学而被介绍过来的德国唯心论哲学。

但是，德国唯心论哲学是欧洲后进国德国的资产阶级意识形态，一方面它的目标在于把德国民族的伦理思想和宗教思想按照"近代方式"亦即按照适合于资本主义时代的方式重新组织起来，另一方面也是试图从哲学上对普鲁士国家登上世界历史舞台加以合理化的依据。因此，对日本来说，德国唯心论也具有能够被援用的性质：一则用来给日本"近代"自我的形而上学的形成提供线索，二则用来给国家主义的伦理思想在理论上建立基础。到了四十年

代，通过德国哲学的移植，这种国家主义伦理的复活运动又活跃起来。例如，试就当时“丁酉伦理会讲演集”来看，首先是纪平正美论述《作为道德的具体标准的国家》(明治四十一年)，接着是吉田熊次阐述《人道与国民道德的关系》（明治四十三年)，他的结论是："真正的人道应包含于国民道德之中。轻视国民道德而重视人道，这种想法是新人文主义的偏见”。另外，井上哲次郎在《家族主义与个人主义》(明治四十四年)中，重新倡导“过去在《敕语衍义》(明治三十四年)中被视为国体精华的家族主义的“国民道德论”。此外，纪平正美的《黑格尔的国家论》(明治四十四年）和西晋一郎的《我国民道德与人道的道德》(明治四十五年)等等，无论那篇都论述应凭借国民道德来扬弃个人道德。此种潮流是试图为绝对主义天皇制权力的意识形态即臣民思想赋与哲学的基础，不外是给后来法西斯年代的日本主义乃至皇道主义哲学的兴起作准备。这样，在自我意识乃至个人意识同国家意识分化对立的过程中，德国唯心论被接受过来，同时经过变形又为形成日本的唯心论作了准备。日本的近代哲学，在这种思想史的情况下，作为所谓日本的理想主义即唯心论哲学而建立起来。问题在于，这种哲学在帝国主义时代的日本，怎样才能形成一种既是近代的哲学又是日本的哲学。关于这一点，试从下述德国唯心论的接受及其变形的方法上进行考察。

明治后半期的哲学，对于移植过来的前代的启蒙哲学，可以说是肩负着既要完成它又要克服它的双重课题。这个阶段上的日本哲学，随着资本主义社会制度的逐渐完备与扩充，一面企图使从来接受欧洲哲学的方式专门化或正式化，一面又计划用欧洲哲学的思考方法对传统的儒教伦理与佛教逻辑加以反省，形成一种适合于后进的日本社会及其国家的哲学意识形态，以此对先进的欧洲社会的意识形态，边吸收边克服，乃至进行批判的吸收。担负这一

任务的当代日本哲学，拿德国唯心论来作为这种意义上的自我形成的线索。这从德国唯心论本身所具有的历史性格来看，应该说是有充分理由的。为什么呢？因为从康德到黑格尔的德国唯心论哲学，可以说是“把文艺复兴以来的近代欧洲哲学，作为概念上已经自觉的东西，承担着整理近代哲学财富的意义；作为这样一种东西，于十九世纪反而输入到英国和法国，总的说来已成为近代能够把它的结论纯粹地加以展开的线索（山崎正一《近代思想史论》)。当时，日本正想走欧洲十九世纪以后的道路，接受这种经过“整理”的近代哲学的财富是很方便的。十九世纪欧洲的《哲学概论》和《哲学史》，在某种意义上说都是整理这种德国哲学财富的产物。另外，即使是所谓“黑格尔哲学崩溃”以后所展开的现代哲学各种流派，不管它们对德国唯心论是否定还是肯定，在某种意义上还是不能不以这份财富的清算表作为前题。因此，在十九世纪后半期对欧洲哲学打开了眼界的后进国日本的哲学家们，一面通过这些《哲学概论》和《哲学史》的引进，开辟了把欧洲哲学作为“纯正哲学”来理解的途径，由此进一步向“概论”的特殊部门“认识论”和“伦理学”开展研究，向“哲学史”上的特殊课题“原典研究”进行探索，采取了前进的姿态；另一方面又试图把在德国哲学体系内部来说也是唯心主义性质极强的新康德学派哲学在接受上加以克服，借以对欧洲哲学进行批判的扬弃，在日本创造出独特的近代哲学。这一点，无论从世界思想的潮流来看，或者从后进的帝国主义国家思想史的进程来看，都决不是偶然的。而且，这种动向到了明治后半期主要以官学学院派为中心而开展起来，这一点在考察独创的日本唯心论哲学的性质时，是不容忽视的事情。这时成问题的乃是在这样情况下接受并克服德国唯心论的方法。

让我们先从接受的方法来考察。在明治前半期的启蒙期内，德国唯心论，与其说是由学院派介绍进来的，毋宁说是由新闻界概

括地介绍进来的。可以说，随着政治论坛的活跃，这曾经是知识分子阶层全面关怀的事物中的一个部门。竹越与三郎的《德国哲学精华》(明治十七年)、中江兆民的《理学钩玄》(明治十九年)、三宅雄二郎的《哲学涓滴》(明治二十二年)等，是这个阶段的代表作。这些著作全都是根据欧洲哲学史的介绍书，不是直接探讨原著而归纳的研究书。那种介绍的态度，在《哲学涓滴》卷末的话中表现得很清楚："窃惟我国是个贫国、弱国固然必须锐意热心探求富强之道，而不待增殖财货、整备军队。体会海外强国的根本的办法，莫非的确在于钻研斯学而追求真理吗？形势业已转变来了。凡是了解吾人所以存在于世界、感到非常愉快，而想要逐步深入以有利于国家的人，要以专业或余暇来研究哲学。"从这些话中，我们可以看出，说的是要同"国家的利益"保持素朴的联系去追求"哲学的愉快。"不过，正如他们说的，对于当时的知识分子阶层来说，德国唯心论也太难懂。兆民说："它所论述的事情，本来极其幽微缜密，若不反复思考，恐怕终于难免要望洋兴叹。"(《理学钩玄》)三宅说："近代西洋哲学实是踏入微妙寰宇之阶梯。"(《哲学涓滴》)因此，在接受这些所谓"微妙深远的东西"时，就引起了急躁、蛮干的反应：有的从启蒙的实证主义见地出发而斥之为无用，或者反过来从传统的宗教思想立场出发而轻率地论证同宗教一样。作为前者的例子可以举出的是，明治二十年代末期，木村鹰太郎责难高山樗牛倾心于德国哲学，把论文《为排斥形而上学而显示实验哲学的精神，答高山君》寄给《哲学杂志》(明治二十八年十二月以后，106—107号)，引起了激烈的论争。作为代表后者的例子，可以举出井上圆了在《佛教活论》(明治二十三年)中仓卒地把佛教的"真如"和黑格尔的"绝对理念"等同起来。这种倾向，在当时井上哲次郎、清泽满之等人所作的关于黑格尔的解释中，也或多或少可以看到。在这方面，不能忽视的是，1893年(明治二十八年)克培尔来到日本，针对

这种倾向，助长了对德国唯心论的浪漫主义的接受态度，并把它放到学院派的土壤上培育起来的影响。这位诗人兼哲学家，对新康德学派并不表示同情，关于康德，他的见解是："康德哲学不是在理论中兜圈子的枯燥无味的哲学，而是最深最高意义上的神秘论者。"(«忆康德»,«哲学杂志»208号，明治三十七年六月)他从这立场出发，对西田几多郎、姉崎嘲讽、深田康算和纪平正美等人关于德国哲学的理解，给予了影响。但是桑木严翼、高桥里美等人，却从新康德学派立场出发，对克培尔采取了反驳的态度(参看«克培尔先生追悼号»23号，大正十二年八月)。克培尔还鼓励人们根据原作来研究"哲学史"，并对朝永三十郎、波多野诚一等人的成就进行诱掖，同时，以身作则地表示作为西欧式"教养"的哲学的榜样，所有大正年代教养派的优秀分子如阿部次郎、安培能成、上野直昭、宫本和吉、九鬼周造、和辻哲郎、久保勉等由其门下接踵而出。德国唯心论随即以这些人物为中心，完全以浪漫的人格主义的方式接受而普及起来。

关于明治后半期学院派哲学界的特点，可以从它对于伦理问题的关心方面，从它以"哲学概论"或"哲学史"来进行启蒙、普及活动方面看得出来。大西祝的«西洋哲学史»(明治二十八年)、波多野诚一的«西洋哲学史要»(明治三十四年) 桑木严翼译的«西洋哲学史要»(文德尔班著)等哲学史著作，以及桑木严翼的«哲学概论»(明治三十四年)、朝永三十郎的«哲学纲要»(明治三十五年)等概论著作，就是由这些活动所产生的里程碑式的成就。这些著作都是从当时德国学院派哲学书中引经据典地写成的。其介绍方法，较之前代颇为忠实，也经过了消化。在对欧洲哲学这样历史性的有系统的理解有了进展的同时，根据原著来研究德国古典哲学的活动也踏踏实实地开展起来。在这方面的先进成就，可以举出研究康德的清野勉的«康德纯粹理性批判解说»(明治二十九年)，以

及研究黑格尔的纪平正美和小田切太郎合译的《黑格尔哲学体系》（明治三十八年 《哲学杂志》216号—226号）。清野勉以研究归纳法逻辑学而知名，是民间的优秀哲学家。他这个“解说”的特色，可从下面一点看得出来，即他反对康德对于“纯粹自觉”乃至“自觉的综合统一”所作的神秘的形而上学的理解，而强调它作为认识主观的先验逻辑学的性质。这同后来学院派哲学家们的研究比较起来，正是由于没有通过新康德学派或费希特等的透镜，虽然素朴却忠实地解说了康德的二元论。这一年（1896年，明治二十九年）新康德学派机关杂志《康德研究》创刊，由中岛力造把它介绍到日本来，从讲坛上鼓吹康德研究，说：“我认为，我们研究哲学的人从康德所指示的认识论入门进入哲学的研究，是最正确的哲学研究法。”（《现今的哲学问题》明治三十三年）这样，学院派的康德研究，主要是通过新康德学派的透镜而把焦点对准“认识论的研究”；其次的优秀解说书——桑木严翼的《康德与现代哲学》（大正六年），也是完全在这条线上结出的果实。反之，西田几多郎在同一年的著作《自觉中的直观与反省》（大正六年）中，对这种关于康德“先验自觉”的新康德学派的理解，试图“通过赋予费希特以新的意义的作法”，向形而上学方面加以克服。在这里，西田哲学便把它同德国唯心论的“恶战苦斗”作为前进的踏脚石，朝着形成独特逻辑的道路起步了。

在这期间，黑格尔哲学还没有象康德哲学那样受到关注。为什么呢？因为正当从启蒙的实证主义向浪漫的唯心论过渡的时期，哲学者们的眼睛首先要注视康德主义，——这个主义要把经验与先验形式、自然欲望与道德律，放在自觉的人格的自我上来，把它们结合统一起来。因此关于黑格尔主义，这里只能指出一点，即清泽满之早在二十年代就试图在它的影响下，对佛教教理作过哲学的解释（《宗教哲学骸骨》明治二十五年）。纪平和小田切二人艰苦

从事的日译本，在这个意义上，可以算作黑格尔哲学移植史上值得大书特书的辛劳的著作。但值得注意的是，他们这时对黑格尔的理解，显然是沿着同“禅”的类推而解释的，宗教的形而上学的、甚至是宗教的心理的这条线向前推进的。因此，黑格尔辩证法的客观唯心论的侧面被忽视了，显然被理解为变了形的主观唯心论。纪平在《关于黑格尔哲学及其翻译》（《哲学杂志》218 号，明治三十八年四月）的论文里说：“比较起来，黑格尔哲学就是东方的禅学。”“在黑格尔看来，杀同时是活，活同时是杀。因此，若说到哪里为止是别人学说，哪一个是他自己的学说，简直摸不着头脑。然而这正是他的真面目，因为别人的学说已经全都成为他自己的东西。”“所谓杀即活这种力量，在我们日常生活当中，也是非常要紧的事情，这种力量只能在黑格尔哲学那里学得到。”这段话说明，纪平对黑格尔的理解，是以三十年代人生观的宗教上的精神主义思潮为背景，以传统的“禅”的体验为引线而形成的。其次在四十年代，西田同样根据“禅”的体验而展开了“纯粹经验”的哲学。他说：“纯粹经验与思维，本来是同一事实的不同看法。正如黑格尔极力主张的那样，思维的本质并不在于它的抽象性，反而在于它的具体性；如果是这样，则与我前述意义的纯粹经验，几乎是相同的，也可以说纯粹经验就是思维。”（《善的研究》 明治四十四年 ） 他的这种说法，无妨说已经暗示出这个“纯粹经验”的哲学，不久将以德国唯心论为线索而向“辩证法世界”的哲学发展下去的由来及其性格。尽管如此，西田哲学对黑格尔哲学特别表示积极的关心，并通过它开始展开独特的“场所的辩证法”，还不得不有待于大正年代末到昭和初年马克思主义兴起的时期。纪平哲学与法西斯思想体系相结合而明确变成日本主义哲学，也是从这时开始的。当时，在马克思主义运动进展的刺激下，关于黑格尔辩证法在意识形态上的世界观性质，哲学家们展开了议论；同时关于黑格尔辩证法的客观唯心

论的侧面，这才得以成为并且势必成为哲学家们积极关心的对象。自从«哲学涓滴»(明治二十二年)的著者认为“黑格尔确实为哲学创造了一个大团圆圆圈”而介绍黑格尔起，到此时约四十年。这个“黑格尔研究的静静的四十年”(三枝博音《日本唯心论哲学发展史»)，对日本唯心论哲学的形成来说，正是静静的前期。同时，对于日本资本主义来说，这段时期尽管在底部孕育着巨大的矛盾，但总算是能够沿着不断上升的路线前进的时期。

下面，我们将要考察以接受“德国唯心论”为线索的西田、田边哲学形成的过程。但在这以前，对于把这些哲学的形成规定为“日本唯心论”哲学的形成一事，需要预先作些说明。因为至少这些哲学，如同后面所述，是有意识地要以克服和扬弃欧洲哲学意义上的认识论上的“唯心论”与“实在论”的对立、形而上学的“唯心论”与“唯物论”的对立为目标的；同时在内容上也具有和欧洲近代意义上所谓“唯心论”哲学颇为不同的性质与结构的原故。但从展望思想史的角度来说，在充分肯定西田、田边等人这种意图之后，还有例如在把“德国古典哲学”习惯称为“德国唯心论(=理想主义)”哲学这一意义上，把他们的哲学称为“日本的唯心论”(=理想主义)，哲学，想来未必是不妥当的。为什么呢？因为这些哲学是从东方思想性质的“无”的见地出发，以克服所谓西方哲学的“唯心论”为目标的；同时，这种想要克服的意图本身，并不是单单从东方思想对于西方思想的自我主张的立场出发来设想，而是从那种同最一般的世界观、人生观意义上的“现实主义”乃至“物质主义”相对立的“理想主义”的立场出发来设想的。恰恰在这一点上，可以看出他们的哲学试图和欧洲哲学的理想主义(=唯心论)的思想传统站在共同地平线上，在哲学上把东西方文化加以综合而推进的思想史的基础。按照西田自己的话来看，例如在估计是明治末期所作的«哲学概论»的讲义录里，有如下值得注意的话：“在实在中，看起

来具有最根本的差异的东西，是精神与物质。因而根据以何者为根本原理，就产生出形而上学的重大区别。以物质为原理的是Materialism(唯物论)，以精神为原理者则是Spiritualism(唯心论)(或者叫作Idealism观念论)。……以前我所讲的纯粹经验之说，虽然属于物质与精神以外的原理，但可以看作是属于精神方面的东西。"(《全集》别卷4)田边有时也将自己的立场称为"绝对唯心论"(《黑格尔哲学与辩证法》序)。这里附带说一句，当代的日本哲学家们，最初完全把"Idealism"同"启蒙主义"、"实证主义"、"自然主义"对立起来译为"理想主义"，后来才逐渐在同"唯物论"对立的意义上采用了"观念论"(=唯心论)这个译语。从这一点，也可以看出日本移植欧洲哲学的情况。本章出现的"日本唯心论"一词，都是在含有上述思想史的意义上来使用的。

二　西田哲学的形成及其展开

哲学家西田几多郎(1870—1945，明治三年——昭和二十年)在"近代日本"思想界出头露面，是由于他的处女作《善的研究》(明治四十四年)。同时，可以说，在这本著作中，"明治伊始所接受的哲学，开始脱离单纯的翻译、介绍阶段，而形成了依靠自己本身的思维来进行综合与统一的主体。"在这个意义上，"它在日本思想史上是一个划时期的事件。"(下村寅太郎《青年西田几多郎先生》序)不过，恰恰是这个"主体的形成"情况本身，其历史的性格，对我们来说，是个问题的症结。

贯串《善的研究》、甚至贯串后来西田哲学全部展开过程的最根本的概念，却是"纯粹经验"。"纯粹经验"这个词，本身来自当时流行的马赫、詹姆士、冯特等人的思想，也就是来自"黑格尔哲学崩溃"以后兴起的实证主义、经验主义、心理主义等哲学。当然，西田

并不是想要以与这些主义同样的内容，来把纯粹经验这个概念放在体系的核心的，在这里显然有着概念内容的转化。而使这转化成为可能的，估计可能是这位哲学家在三十年代通过“打坐”十年所得的“禅”的体验。在这种意义上说来，“纯粹经验”是“禅”的体验在近代哲学上的表现;以这个概念为基础而建立的《善的研究》，才能够是东方传统思想以欧洲哲学的形式而形成。《善的研究》是西田的处女作，是他四十二岁时的著作。西田前半生的努力，完全集中在这个基本概念的“体验的把握”上；唯其以“禅”的体验这一前哲学的修练为前提，他后半生哲学的活动才得以专专倾注于此种“体验的把握”的逻辑形成。因此，为了弄清西田哲学的历史性质，在考虑《善的研究》以后的“逻辑形成”的意义之前，有必要先把这以前的“体验的把握”的内容搞清楚。这时值得注意的是，这个哲学的前哲学的胎动期，正是帝国主义近代日本的开创时期——明治三十年代到四十年代。

西田哲学的根本动机，在于探索“人生问题”，在于通过这一问题来“捕捉深邃的生命”。在《善的研究》的序文里、作者说明本书加上这样题目的理由：“因为尽管哲学研究占了本书的前半部，但由于考虑到人生问题是中心，是终结”。不言而喻，这里所谓的“哲学研究”，就是提倡以“纯粹经验”的概念为中心的新实在论；所谓的“人生问题”，当然就是以“禅”的体验为基调、以“真正的宗教觉悟”为依据而自觉地确立自我。换句话说“纯粹经验”哲学，不外是为了探索并解决帝国主义时期近代日本社会里小资产阶级或知识分子阶层作为主体的自觉的动向——“人生问题”，以“禅”的体验为经，以欧洲哲学概念为纬而形成的东西。因此，我们不能不首先注意西田从“禅”的体验来把握“人生问题”的情况。

先看一下在出版《善的研究》以前西田的经历，1870年（明治三年）生于石川县。1890年（明治二十三年）从第四高等学校中途

退学，次年就学于东大哲学选科。1894年（明治二十七年）毕业后，曾短期任故乡普通中学教师，1899年(明治三十二年）任第四高等学校教师，一直工作十年，1909年（明治四十二年)转任学习院教授。次年1910年(明治四十三年)四十岁，才任京大文科副教授(担任伦理学)。著作活动几乎都在此时以后，《善的研究》就是作为前半生体验与思索的结晶而写成的。那么，在西田哲学形成的过程中，他的“禅”的修练究竟具有什么样的地位和意义呢？

青年西田的思想动向，显然是当代知识分子阶层的自我意识的动向的一个典型，他在“绝对主义”近代化的矛盾中为探索自身存在的理由而动摇、苦闷。第四高等学校的学生西田，漫步在金泽的街头，梦也似地耽于沉思：“实在，必须是原封不动的现实。所谓物质世界，只不过是由此而想到的东西。”(《善的研究》改版序)，同时，在明治二十二年宪法颁布之日，他是个“和几个人共同举起顶天立地自由人几个字”（《追念山本晃水君》)而拍了照片的素朴的民权自由主义者。对于主张灵魂不灭的友人，他反驳说：“宗教心，肯定是自己智力有所不及，不由得产生恐怖之念，终于发生一个妄念的人所有的”(《书简》致山本良吉)。可见，他还是一个素朴的启蒙的合理主义者。可是，怀有这种思想动向的西田，对于第四高等学校随着当时进行学制改革而转向军国主义教育，感到不满。为了“任凭青年的血气”、为了“任何事都要独立自主地去开辟道路”，便自动退学了。不过，社会的现实已经不容许这种浪漫主义热情的发展，于是他只好“屈节”进入东大哲学选科。而“帝国大学”对“选科生”的歧视非常厉害，即使毕业也难以找到工作。在绝对主义国家体制下顺利求得发迹的道路对他已经封闭，同学院派、新闻界又很疏远，最后只好回到故乡。1896年(明治二十九年)他之所以立意“参拜雪门禅师，试闻妙语”，一则是为了要克服名利观念以获得安定的心境，二则是为了安下心去寻求思想统一的原理。例如，他在

1901年《日记》里说:"大丈夫任何事都要靠自己的力量，不可求诸他人。哲学也应摆脱功名等卑鄙之念,以自安己心为本,安静进行研究,统一自己的思想，使之与自己的安心相一致。"(2月6日)次年(1902年),他在《日记》卷末的扉页上写道:"参禅以明大道,学问以开真智,以道为体、以学问为四肢。"可是,为了确立一种超越"名利"之"学"而求"道"的西田,结果反而到达这样转变的自觉:"我为学而参禅是错误的，应该为我心，为生命而参禅。"(《日记》三十六年七月二十三日)这么一来,同时也就成了"直到见性,不考虑宗教或哲学"。

西田通过这种"禅"的修练所追求的"道"乃至"正念"，一方面作为解决他的"人生问题"的"生命的自觉",理应是极其个人性的、极其主体性的东西;另一方面作为由此所把握的"宇宙大法",如同"数学公理一样",又理应是普遍的客观的东西(《日记》三十四年五月六日)。唯其如此，这种从体验上对"道"的把握，不久也就得以成为"学问"在逻辑上形成的基础。后来他曾说:"《善的研究》以来，我的目的是，彻底从直接的最根本的立场来观察事物思考事物。对一切事物都把握一个由彼及彼的立场。"(《论文集第三》序言，昭和十四年)于是所谓西田哲学的"立场"便建立起来。这个"直接的最根本的"东西在概念上的表现就是"纯粹经验",就是"行为的直观"，就是"绝对矛盾的自我统一"。在这个意义上说，西田的哲学思索具有继续参禅的性质。不过，"禅"并不能立即就算作"哲学"。西田是通过"禅"的体验把握了现实的"立场"，进一步把"西洋哲学"把握现实的"立场"作为"有的逻辑形成"来掌握，从而把自己的"哲学立场"作为基于"传统思想"的"无的逻辑形成"来展开，以此为基调，接受"西洋哲学"，把它放在自己的抽象面的位置上，试图通过这一套手续来创造出一种日本式的"近代哲学",而这种哲学并不是单纯的"传统思想"——"禅"。在这个意义上，纵然

说西田哲学具有宗教修道的性质，却决不是传统宗教学的再建，应当说，它是把东方式的"生"从主体上来进行自觉的哲学。他通过"禅"的修练所追求的东西是"以任何怀疑也打不动、拉不动、摇撼不了的精神上的事实。"(《书简》致山本良吉，三十九年七月十六日)——这是一种笛卡尔式的原理。因此，所谓"公案通过"①也就不成问题了，终于变得："晚来容许独参无字，纵然如此，余亦甚为不悦。"(《日记》三十六年八月三日)"纯粹经验"的原理，说起来，就是笛卡尔的"沉思"；可以说，《日记》《书简》之类就是西田直到把握这一原理为止秘而不宣的"方法论"。

因此，这个"纯粹经验"哲学，和过去简便的折衷主义的"东西方思想综合"的哲学是不同的，它含有西田几多郎作为一个人的生的苦闷。这种苦闷显然扎根于当代日本社会的历史矛盾和社会矛盾之中；唯其如此，所以西田哲学也就得以成为哲学的先驱，对日本近代的"自我"、以至东方传统的"生"从主体上有了自觉。因此，学术界对这一哲学的出现，也就感到它表达出人们"欲言而未能言的东西"，(纪平正美《哲学杂志》242号）由此发现了"明治以后我国人所著的最早而唯一的哲学书"（高桥里美《哲学杂志》243，244号)的撰成。同时，思想界还发现了哲学上的标志——目的在于克服纠缠于自我之自然主义自觉的唯我论的利己主义。例如，仓田百三在《爱与认识的出发》(大正十年)中谈到，当他自己还是一个第一高等学校的学生时，首次翻阅《善的研究》，读到"不是有了个人才有经验，而是有了经验才有个人。比起个人的差异来，经验是根本的，——从这种想法才得以摆脱了唯我论"这些话时，感到激动。他写道："我感到心脏的跳动似乎都停止了！我胸中充满了喜也不是悲也不是的一种肃穆的紧张，无论如何也读不下去了。我

① 公案通过，公案是提示给参禅者责令坐禅的参究问题，是参禅必经的思索门户。

把书合上，坐在书案前凝静不动，眼泪不由得从面颊流了下来。”在这个哲学中，知识分子阶层的浪漫的自我意识发现了自身苦闷的哲学代言人，感到了“生命脉搏”的共鸣。因此，在仓田的意识中，这个哲学是“真正崭新意义的个人主义”，是“浪漫的形而上学”，并且是“概念的艺术”乃至“逻辑的宗教”。反过来说，不管西田本身的意图如何，《善的研究》首先就在这样的意识上，得到接受、介绍和普及，并且终于在大正到昭和这一“教养主义”年代的哲学中，占据了“古典”的地位。不过，我们不能忽略的是，作为明治年代中产市民阶层的自由主义哲学而产生的西田哲学，和后来的非政治的文化主义的各种哲学不同，仍然一面在根柢保持着明治年代素朴的国家主义政治的国民意识，一面又在这个限度内作为反政治的精神主义哲学总算成立起来。

个中的消息，可从《善的研究》形成过程中日俄战争时西田的《日记》、《书简》里看得出来。在“旅顺口陷落”时，他记下“愉快之情不能自禁”这样话。关于讲和条件，他说“这是莫大屈辱”，完全站在当时“国民意识”高潮之中。但对于“提灯祝贺的游行队伍”，却慨叹“人心轻薄”，对于这类“国民意识”在“物质上的”高涨，则以“自我意识”的深化所导致的自我“精神的”发展来抗衡。毋宁说，他倒是要从后者来观察不同于世俗的“国民意识”的、真正的“国民意识”应有的状态。他试图以反世俗的方式来确立自己，以寻求自己同民众和知识分子阶层的卑俗的现实意识相对抗的存在理由。不过，这虽然是在同本身所有的世俗意识相对抗，但并没有发展到同那酿成世俗意识的历史的社会的现实进行对抗的程度。因此，西田不是要把他那自由主义的自我意识同民众的动向结合起来确立自己，而是要同民众的动向隔离开来确立自己。在这样意义上，他是个反世俗的个人主义者。不过，在这里形成的哲学，始终存在于国家和社会的现实中，而且始终试图顺应国家和社会

的现实来展开自己，因此，在这个限度内，它决不是本来就具有非国家主义乃至反国家主义性质的东西。西田哲学是以明治年代日本国家主义为母体而产生的日本型的自由主义哲学，因而这个哲学不久就得以在大正年代民主主义运动时期变成官学学院派的新的支柱，并且在昭和年代法西斯时期对于国家主义的极端化尽管进行了有意识的抵抗，但正是通过这种抵抗，竟然为这个现实提供了新的理念性的辨证。这一点不仅是同这个哲学所处的历史现实的结构和性质有所关联，而且是来源于这一哲学本身所持有的从主体上把握现实的立场。西田哲学运用"禅"的体验建立了叫作"即"的立场，就是：自己的"绝对否定即肯定"＝现实的"个体的限定即一般的限定"。他在这种意义上得以建立了"彻底的实证主义"立场。西田哲学正是从这个立场出发，得以把欧洲近代哲学主客对立的立场当作抽象思维的"武断"的产物，并把欧洲哲学的实证主义当作"不彻底"的东西，加以批判。另外，又不能不同样地从这一立场出发，适应近代日本的历史社会的现实来限定自己本身，由此把处于这个现实中的自己本身的悲剧性的命运，加以证实。"我们连明天的命运也不晓得。历史的现实的世界不能不是这样的东西。"(«续哲学的根本问题»序，昭和九年)西田哲学中的这个命题，对西田哲学本身来说，也具有可以适用的性质。

作为"哲学"来说，西田哲学的"探讨的出发点"是放在一种笛卡尔式的怀疑之上的，即所谓："如今要想理解真正的实在，要想了解天地人生的真面目，就必须尽量怀疑所能怀疑，摆脱一切人为的假定，而以怀疑再怀疑、直到一无可疑为止的直接知识，为本，由此起步。"(«善的研究»)西田哲学就是首先试图从近代欧洲哲学的发展前提——笛卡尔式的怀疑开始，从主体出发。哲学的"问题"、是以"直接的知识"为基础来理解"真正的实在"，其"方法"应该是彻底的"怀疑的自觉"。这一点在他晚年所作«关于笛卡尔哲学»(«论

文集第六》昭和二十年)里又重新加以确认。这里存在西田哲学的近代性质。不过,这样的"直接的知识"是作为什么样的东西来把握呢?在这一点上,从而也在把握它的"方法"上,西田哲学则把自己同笛卡尔哲学以至欧洲近代哲学区别开来。不消说,笛卡尔是从"我思故我在"这个"直接的知识"出发而在哲学上确立了自我,据以准备了作为近代哲学基本概念的主观—客观。反之,西田哲学却是从东方的"禅"这个"直接的知识"以及和二十世纪的詹姆士也有联系的"纯粹经验"出发,展开了东方式生命的自觉的哲学,试图为这个哲学准备它的基本概念:个体——般者。这里,我们可以指出,这个哲学既有东方的性质,同时又有二十世纪的性质。所谓"纯粹经验",据说是"我们的直觉经验的事实,即关于意识现象的知识",是"丝毫不加思虑或辨别的真正经验的本来状态"。在那里,"即没有观察的主观,也没有被观察的客观。恰似我们听到美妙的音乐而心驰神往,物我俱忘,天地唯嘹亮的一个乐声;在此刹那间,所谓真实存在,显现于眼前。"因此,从这个立场来看,并不是这种"纯粹经验"的事实以外另有"实在",换句话说,乃是"意识现象是唯一的实在"。不过,如果认为意识必定是某一个人的意识,那么这种想法就不得不陷于贝克莱一派所谓"世界一切皆是自我观念"这种主观唯心论乃至唯我论。这里,西田的想法是:"不是有了个人才有经验,而是有了经验才有个人。"他认为"纯粹经验"(意识现象)是超越个人、超越主客观对立的更为根本的东西,而且是"意识的统一作用"、"独立自足的纯粹活动"。根据这样想法,西田一面以德国唯心论式的客观唯心论为前导,一面以日本方式踏上独特的、而且和二十世纪相适应的唯心论哲学的"逻辑形成"的道路。

《善的研究》里的"纯粹经验"的概念,作为一种"意识现象",大都从心理主义观点来把握,因而还没能摆脱主观唯心论的性质,还没能作为真正超越主客观对立的、更为根本的东西,在逻辑上形成

起来。因此，西田哲学后来的发展，就专以这一概念的“逻辑形成”作为自己的课题。在《善的研究》出版的前一年1910年(明治四十三年)，西田应京都大学聘请，1913年(大正二年)任该校教授，接受文学博士学位，直到1928年(昭和三年)退休为止，发表了《思索与体验》(大正四年)《自觉中的直观与反省》(大正六年)《意识问题》(大正九年)《从活动者走向观察者》(昭和二年)等著作。在《自觉中的直观与反省》一书中，“纯粹经验”的概念，在柏格森的直观主义和新康德学派的逻辑主义的刺激下，以鲁一士(Roice)为线索，被把握为接近费希特“事行”概念的先验的“自觉”，加强了向德国唯心论靠近的倾向。这种“自觉”的概念，在《从活动者走向观察者》一书中，进一步向“场所”这一概念转移。从以亚里士多德“基础”概念为先导的“自觉”向“场所”的转移，同时意味着从“体验”的立场向“逻辑”的立场的明确的转移。于是，开始从逻辑上为以前的“纯粹经验”奠定了基础。左右田喜一郎祝贺这一立场的奠定，为这一哲学赠以“西田哲学”的称号(《哲学研究》127号，大正十五年)。从这时起，西田对这一立场本身的东方性格也明确地自觉起来。《从活动者走向观察者》的序言是以这样的话结束的:“以形式为有、以形成为善的泰西文化的灿烂发展中，有许多值得崇尚、值得学习之处，自不待言;但在几千年来一直培育我等祖先的东方文化的根柢中，难道没有潜藏着所谓见无形者之形、闻无声者之声那样东西吗？我们的心，对于这样的东西探求不已。我想对这种要求赋予哲学的根据。”在“一切事物的根柢”中设想的“无所见而见”，就是作为“无”的“场所”。这里，显然在意图把东方的神秘主义加以逻辑化。在进行这种思索时，外部世界却在大正民主主义运动的高涨中连续发生了第一次世界大战、俄国革命、出兵西伯利亚、首届五一节、实行普选等等重大历史事件。尽管如此，他的著作自不待言，就连他的《日记》和《书信》也几乎没有提到这类事情，

所能看到的只是他一味忍受着“家庭的不幸”和个人的“虚名”，专心致志地向往“学问”这个内部世界的姿态。后来，使西田这种向内的眼睛重又转而向外的，乃是昭和初年大正文化主义的衰退和代之而起的社会主义与法西斯主义的动向，以及以此动向为基础而兴起的马克思主义思想的刺激。通过这些动向，“场所”的立场就转向“历史实在”的立场，“谓语”的逻辑就转向“辩证法”的逻辑，并具体化起来。后期的西田哲学便由此展开了。

西田在刚退休后发表的《一般者的自觉体系》（昭和三年）和《无的自觉限定》（昭和七年），就是这个转变时期的著作。由于“纯粹经验”的主体在于“不是先有个人然后有经验，而是先有经验然后有个人”，因而被认为是超越个人主观的“一般的某种东西”。而这种“一般的东西”就是当下所见的“场所”。不过，反过来从“个体”方面来看时，同时还得必须说是“不是先有经验然后有个人，而是先有个人然后有经验”。在这里，西田设想的是“个体——一般者”的“绝对矛盾的自我同一”关系，并意图这种关系在逻辑上的成立。于是“纯粹经验”中“主客未分的一般者”，就成为“主客既分”的“辩证的一般者”。这种“辩证的一般者”的世界，被看成“历史实在”的世界、“现实”的世界。这样，西田所以对历史、社会有了关心，辩证法成了问题，是由于来自马克思主义的刺激。他在1929年（昭和四年）所写的和歌，前言是：“此刻常有马克思主义者前来讨论马克思，”歌词是：“深夜犹论马克思，为马克思难入寐。”西田的门生、马克思主义者户坂润对西田哲学的解释主义性质作了尖锐的批评（《京都学派的哲学》《经济往来》昭和七年）。对此，他曾写道：“我认为这是对我有所理解的极好的批评，受到很多教益，感谢之至。我以前所写的东西被看作是解释主义的，并非没有道理。我还未写出以实践为中心的自己的想法。……我不是马克思主义者。我想，马克思主义者有偏向(einseitig)，有它不彻底的地

方。但是，对马克思主义者这种人，我是充分理解的。其可取之处，我愿意尽量吸取。”(«书简»致户坂润，昭和七年十月四日)，当时，西田认为马克思主义者是要把“个体”所在的“辩证的一般者”作为“历史的社会的物质”来把握。例如他说:“我们的自我不是从个人开始，个人可以说是出生于社会。”又说:“所谓伟人之类，可以认为是社会意识的焦点。”他又问道:“在何种意义上可以设想社会意识这个东西先于个人意识? 意识的世界又是怎样从物体界产生出来的?”然后他自己答道:“可以认为是真的物质，当然必须是历史的物质。具体存在的东西，一开始就作为无的限定而存在，作为环境限定个体、个体限定环境这么一种辩证的运动而存在。……物质不是从意识产生的，但也不能认为意识是从物质产生的。可以认为产生个人意识的历史的物质，本来就是辩证的东西，从一开始就不能不具有意识这个侧面。”(«无的自觉限定»)西田承认作为“个体”所在的“辩证的一般者”的“历史的物质”，但只是在这种意义上予以承认，即:“历史的物质”不是同“有”的“意识”相对立的“有”的物质，而是产生这种对立本身的“无”的“辩证的物质”。这样，在只把辩证法作为“有”的逻辑来把握这一点上，西田还认为马克思主义是机械论的; 反过来，在根本不能把“辩证法”作为“有”的逻辑来把握这一点上，马克思主义者则认为由此可以看出西田本身还有唯心主义性格。

西田哲学认为“辩证法”是“历史实在”的逻辑，但不象黑格尔或马克思那样，把它当作“有”的逻辑或“过程”的辩证法，而是当作“无”的逻辑或“场所”的辩证法。其所以如此，可以说，与其说是由于它停留在“主客未分”的东方式“禅”的体验的立场上，毋宁说是由于它还内在地包含着“主客既分”的立场，想要展开作为“自觉存在”的现代二十世纪的个体存在论，而以胡塞尔 (Husserl) 的现象学、巴尔特 (Barth)、布鲁纳(Brunner)、哥加顿(Gogarton)等人

的辩证法神学为依据，来接近实存哲学的见解，即：个体不但受到思维对象（Noema）的限定，而且受到思维作用（Noesis）的限定；并且这个个体，只有对于绝对他者的个体时，才是个体，沿着这条思路来设想“个体——一般者”的逻辑关系和结构，因而产生了上述观点。在西田哲学中，只要限定并包括个体的一般者存在，个体就不能具有真正的独立与自由。因此，个体所据以成为个体的一般者，就只能是作为“不限定而限定者”的“无”。意识就是在思维作用的方向上，作为这种无的限定而成立；同时又在思维对象的方向上，作为有而存在。在西田看来，因为在这种所谓“有即无”的“绝对矛盾的自我同一”的事实上存在着真正的“辩证的矛盾”，所以，仅仅从思维对象方面把“矛盾”看成“有”的逻辑，还是属于一种“对象逻辑”的性质，作为“辩证法”来说，是不彻底的。对于这一点，户坂润批判说：西田哲学所谓真正的“辩证法”，其实不外是“辩证法的自觉”的逻辑；“无”的逻辑不是对存在本身进行辩证思维的逻辑，不过是对存在的意义可以如何思维一点加以解释的逻辑而已；所以，“无”的逻辑是通过否认“有”的逻辑来排斥“辩证法”的。（«无的逻辑是逻辑吗？»，«唯物论研究»昭和八年）。这样，以户坂的批判为开端，山崎谦、三枝博音、古在由重等“唯物论研究会”的成员一个接一个地展开了批判。其中尤其是古在，他对西田哲学的意识形态的性质，作了这样评论：西田哲学里的“东方思想”与“西方思想”、“人生观的真髓”与“学问的外衣”、“宗教的动向”与“逻辑的推演”等的独特的统一，以及随之而来的一种“浪漫主义”，这些恰恰不过是扎根于日本市民社会矛盾中的“日本式悲惨”的“倒影”罢了。（«西田哲学的根本性格»«唯物论研究»昭和十三年）不过，在这个时期，从西田对马克思主义的批判中，还可以看出他对于辨证唯物论的理解并不完备，同时从马克思主义对西田哲学的批判中也可以看出，由于马克思主义本身在日本尚未成熟，这种批判还

没有成为全面的内在的东西。而且马克思主义阵营不久就遭受彻底的镇压；在这中间，西田哲学便一面把过去的立场作为仍然是“主观的”而进行自我批判，一面又灵活而强韧地去追求“实践＝创造”的辩证法；因而应该说，关于“无”的逻辑的根本评价问题并未解决而保留到现代。

当然，即使在学院派内部，对于西田也有批评。左右田喜一郎一马当先，从新康德学派的立场开始批评，接着出现了田边元、高桥里美、山内得立等人的批评。其间，西田补充并发展了《无的自觉限定》里的思想，写出了《哲学的根本问题》(昭和八年)，并且进行自我批判说，这本书中的立场仍然是“从自己看世界的立场”，在说明“客观限定”这一点上是不充分的。后来，直到在《哲学的根本问题续篇》(昭和九年)里谈到“作为辩证的一般者而存在的世界”时，他才开始确立了“从世界看世界的立场”，——所谓“彻底的客观主义”的立场。这篇论文，是西田把以后到死为止进行思索的原理与方法定型化的著作；从《哲学论文集第一》(昭和十年)到哲学论文集第七》(昭和二十一年)，西田晚年的思索，可以说完全是从这一立场出发，在体系上加以组织化，或者是特殊的补充论述。原来作为“纯粹经验”而直接从体验上把握的东西，在这个立场上纯化为“行为的直观”的概念，其逻辑结构便作为“绝对矛盾的自我同一”而进行反省；于是随后便陆续对物质、生命、工具、语言、国家、宗教等特殊问题，进行探讨。这样，后期西田哲学展开的时代，不消说，就是日本帝国主义逐渐法西斯化并从中日战争闯入太平洋战争的时代。这时，西田已经想要建立一种作为“辩证的一般者”而存在的“历史世界”的哲学，但仍保持着明治年代的素朴的国家主义者即自由主义者的心情。这样，他对时代的这种动向再也不能无动于衷，恐怕是理所当然的。从他的《日记》、《书简》中，而且随即从他的“著作”中，我们一直可以看到他这种关心的强烈反映。在《日记》

和《书简》中反映出西田对五·一五事件、泷川事件、美浓部事件、二·二六事件等的态度，全都贯穿着他的强烈的反法西斯意识。不过，其中却没有包含对于造成这些事件的基础——日本帝国主义乃至天皇制国家的否定;而是一面顺应这一时代的动向，一面采取拥护自由主义的姿态。而且，甚至在这里也可看出，这种从自由主义出发对法西斯主义所作的抵抗，也和那种针对世俗的国家主义想要确立反世俗的国家主义的使命感重叠在一起，从而产生出独特的"日本文化论"和"国体论"，结果甚至被看作是起到"从意识形态上对颠倒了的现实加以辩护"的作用(宫川透《近代日本思想的结构》)。关于西田哲学在法西斯期间所扮演的悲剧性"抵抗"方式这里暂且不谈，留待后章再讲。但其所以致此的原因之一，在于这个哲学，从而也是以这个哲学为代表形态的日本唯心论哲学，究竟用什么样的方法接受并克服了欧洲哲学。这一点，在这里必须再次明确地加以反省。

作为一种"哲学"的西田哲学，是从"笛卡尔式的怀疑"出发的。可是它的进程却走向和笛卡尔以后"近代哲学"恰恰相反的前进方向。笛卡尔把"自我"当作意识来树立命题，借以确立"自我"并加以限制，依此明确了主观与客观的区别和对立，为近代唯心论、近代唯物论和近代辩证法等总的走向"近代哲学"开辟了途径。但是，西田却把"自我"的自觉，当作意识存在，当作个体的"自我"成立的事实来把握，承认了作为与此事实相即的自觉存在，作为一般者的"世界"成立的事实。于是他说:"世界自觉时，我们的自我便自觉;我们的自我自觉时，世界便自觉。"(《论文集第五》)同时又说:"自我开始时，世界便开始;世界开始时，自我便开始。"(《论文集第六》)这样，"即"的立场、"事"的立场，就建立起来。这个立场显然不是"近代哲学"延长线上的立场，而是超过了那条线而形成的立场。唯其如此，他那个"无"的逻辑，对于欧洲的"物"的逻辑来

说，纵然可以说是以东方的“心”的逻辑为基础的，但却不能单纯地还原为近代哲学意义上的唯心论乃至主观唯心论的逻辑。而且，这个“无”的逻辑，并不是要仅仅依然停留在非近代的东方传统思想的逻辑化上，而是要从现代哲学的强有力的动向——“认识论”，奔向“存在论”的潮流之中，成为一个独特的“个体存在论”的逻辑，——在这个限度内，它已经企图成为非近代的逻辑，也就是说，在这个意义上，已经企图成为极其现代化的逻辑了。因此，如果一开头就把这个哲学作为非近代的、近代以前的、封建的哲学而加以否定，那就既不是针对这一哲学意图本身的内在的批判，也不是理解哲学史潮流之后的批判。但是，笛卡尔以来的“近代哲学”的逻辑，是关于“自然”乃至“社会”的认识的逻辑，是作为这样的逻辑而展开的；而这个“自然”乃至“社会”，则是针对作为意识、作为主观的“自我”而作为“自我”的对象、“自我”的客观而存在的。在这个意义上，它与“近代科学”的发展有着联系。康德自不待言，连黑格尔，马克思也是如此。可是，西田却把所有这样的逻辑都当作停留于“有”的立场上的抽象的“对象逻辑”来加以批判。他想要倡导的是：只有站在“无即有、有即无”的立场上的“绝对矛盾的自我同一”的“辩证法”，才是最具体的逻辑。因此，为了印证这一主张的正确性，西田就不得不反过来对他所斥之为抽象的“对象逻辑”是怎样作为一个使“无”的辩证法建立起来的因素而得以包含在自己的理论中这一点，作出说明。如果只把所谓“对象逻辑”单纯理解为机械论的必然性的逻辑和客体的科学认识的逻辑，而把“辨证法”真正当作主体性的哲学自觉的逻辑，同它区别开来的话，那么在这个范围内，西田哲学就难免蒙受这样的批评：“一开头就超越了科学”，所以“跟科学甚至连否定的关系都没有”。因此，“可以说它是私人哲学的性质”（竹内良知《西田哲学批判》，《思想》313号）。

本来，西田自己已经清楚地意识到他的哲学所肩负的这个根

本问题。他也曾说过："科学并非立即就是哲学。但这并不是说，我因此就轻视科学。辩证法必须是把对象逻辑作为否定的因素而包含在内的东西。否则，它就不能称为真正的具体的辩证法"(«论文集第一»序，昭和十年)。同时还说这个所谓"具体的辩证法"，乃是"我们通过行为而见物，物则反过来限定我们；我们产生于物的世界"这样一种"行为实在的世界的逻辑"(同上)。不过，在后来西田哲学的进程中，是否果真得以具体地建立起来在这里所企图的意义上的，"具体的辩证法"呢？当然，他作出了相当的成果；但是，虽然说是为了阻止"皇道的霸道化"，即为了阻止法西斯势力的猖獗，他说："在我国历史上，皇室始终是'无'的'有'，是矛盾的自我同一"，这样"来把自己本身放在限定世界的地位。"(«日本文化的问题»，昭和十五年)他这种从"辩证法"上来把握历史的方式，尽管把当时严酷的思想统治下面的表现这种情况考虑在内，果真能够说是得以把"科学"的考察作为因素而包含在内了吗？在这种意义上，能够说是真正的"具体的辩证法"吗？尤其是那个"科学"，只要它是想要洞察那一直支持西田的现实基础的矛盾与危机的科学，那就只能说它还未能把科学的考察这个因素包含在内。而且，阻碍西田哲学所追求的"具体辩证法"的真正具体化的，并不是迎合当时统治权力的外在的东西，唯其如此，所以就只能说这种决定性的阻力是扎根于这个哲学赖以形成的内在结构中。把"皇室"看作"无的有"，这无疑是出自他的"忧国之念"，就是想要在"无的有"那里探求那个对现实的"有"——握有权力的国家——的动向加以制约的原理。但是，只要这里的具体的辩证关系不能以社会科学的考察为媒介来进行反省，那就反而在现实的"天皇制"国家的框框内，不能防止那"无"的逻辑扮演护教逻辑角色的倾向。因此，必须说，阻碍了这个哲学走向"具体的辩证法"的志趣的，——抽掉其"过程"姑且不论——，就在于"即"的逻辑结构及其基础、即"忧国

之念”本身的历史形成的结构。因此，应该说，近代日本思想史上西田哲学形成的意义，一方面在于它对于从欧洲移植过来的哲学首次从日本人的立场给予了“主体形成”这一点；同时还在于它恰恰通过这一“主体形成”，对于处在这一立场根柢上的自我的历史存在状况本身给予了“集中的表现”这一点。在这个意义上，正如西田自己所说，“如果有真正理解我而作的批评，并且进一步超越我而前进的话，我是无比喜悦的。”(《书简》致柳田，昭和十八年三月三日)这样，想要对西田哲学在意图上加以理解，就必须把目标放在内容的克服上面，这是先决条件。(1885—1962，明治十八—昭和三十七年)

三　田边哲学的动向及其地位

继西田哲学而形成的所谓日本唯心论哲学第二个“代表”形态是田边元(1885—1962，明治十八—昭和三十七年)的哲学。田边在1901年(明治三十四年)就学于第一高等学校理科。他回想当时的一高说过学校里有两类学生，一类是“适应社会要求，预备接受大学专门职业教育而专心致力于学校所授正课的大多数学生。”另一类是“追求精神主义，牺牲学校课程而埋头钻研人生问题的比较少数的学生。”他自己是属于所谓“中间派”的。进入东大数学科不久，他为“自己内心难以抑制的要求”所驱使，“休学一年后，便从理科转入文科，专攻哲学。”(《基督教的辩证》序，昭和二十三年)这句话说明，田边关心哲学，是基于当时青年知识阶层间所流行的关于“人生问题”的风尚。不过，作为一个哲学家，田边在当时学界的新思潮——新康德学派的影响下，其“研究的出发点”首先是放在对近代自然科学的“科学批判”问题上。1908年(明治四十一年)，田边从东大哲学科毕业后，1913年(大正二年)任东北大学理学院讲师，1919年(大正八年)转到西田几多郎所在的京都大学哲

学科任副教授。在这期间，他在《最近的自然科学》(大正四年)《科学概论》(大正七年)及《数理哲学研究》(大正十四年)等著作里，对上述问题主要是从新康德学派的理想主义立场出发进行探索的。但并不是单纯停留在“科学批判”的立场上，而是说:“科学批判是使科学得以成立的基础，它一面表现在我们个人的精神上，一面会使我们认识到可谓超越个人的实在精神。其实，我们以为是与我们对立的自然现象，也可以理解为这个实在精神的自我表现。而且必须认为，这个堪称为实在精神的东西，只有在我们的直观体验中才能知道。在这里，通过立足于直观体验基础上的自我的形而上学，可以了解科学所认识的现象对于实在有怎样的关系。”(《科学概论》)显然，这是受了西田《自觉中的直观与反省》(大正六年)影响的语言，由此也可以看出，其中已经含有通过“批判”走向“形而上学”的志趣。另外，正如“自然科学的正当理解所要求的人生观不是自然主义而是理想主义”(《科学概论》)这句话所表示的那样，田边这种观点也是承当了从当时的自然主义走向新理想主义的思想动向的一个方面。基于这种走向批判的形而上学的志趣，他钻研了作为先例的康德以后的德国唯心论思想；而形成其钻研的一个顶点，同时也成为其立场的一个转机的是《康德的目的论》(大正十三年)。在这部著作中，他对于被理解为费希特式“意志的辩证法”的辩证思维作了探索。这一探索，和来自当时正在兴起的马克思主义思想的刺激相结合，使田边走向同黑格尔辩证法相对抗的道路。所说形成艰苦奋斗的纪录的，就是《黑格尔哲学与辩证法》(昭和七年)；而以西田哲学为阶梯大致获得解决的，是《哲学通论》(昭和八年)。就这样，田边完成了从认识论的“科学批判”立场向存在论的“辩证法”立场的转移。不过，这个转移，只要还没有通过同站在“无”的逻辑这种“辩证法”立场上的西田哲学进行对抗以前，就还不能说本来意义上的“田边哲学”已经形成。

因此，本来意义上的田边哲学的形成，只有在1934年(昭和九年)的划时代论文《社会存在的理论》(《哲学研究》224—226号)里，从他所倡导的独创的“种”的逻辑中才能看到。在1927年(昭和二年)，当田边继西田之后成为京都大学教授时，才开始从西田哲学的母胎中独立开来。他针对西田的“场所”逻辑，建立了“种”的逻辑；针对西田“即”的逻辑，建立了“媒介”的逻辑，这样使自己的哲学具有了特色。田边对西田哲学的这种批判，是有其前史的。早在1930年(昭和五年)，他就撰写了《向西田先生请教》(《哲学研究》170号)一文，提出了对西田哲学的疑问。反过来又通过这个疑问，开辟了把辩证法作为“绝对无”的逻辑而加以理解的途径。这样，田边从他已经到达的“绝对辩证法”的立场出发，重新展开了对西田哲学的批判，其论旨可以说是和上述疑问相关联的。上述疑问的要点在于：田边认为，西田哲学所谓“无可见者而见”、“无而见”的立场，是宗教的、神秘的、观想的东西，而哲学却无论如何也离不开“有而见”这种历史的、相对的、实践的自我立场。只有这样，哲学才能成为具体的辩证的东西。就是说，田边疑问的要点在于：从“宗教体验”的绝对无“的”“自觉”出发，立即建立起作为“哲学原理”的“绝对无”的“场所”，这会招致哲学的宗教化，危害哲学固有的立场。“绝对无”不应该在“积分的全体”的直观上作为“场所”来设定，是否始终应该作为行为的意识的自我中的“微分的现成”来加以反省。田边强调了对于这个直观的反省，开始它是从接近新康德学派的逻辑主义的立场出发来提倡的，但随即又通过跟黑格尔辩证法的对抗而从黑格尔的泛逻辑主义立场再现出来。在这里，尽管双方都以“绝对无”的辩证法为目标，但还有针对西田哲学“即”的逻辑，田边把自己的哲学作为“绝对媒介”的逻辑而赋予特色的原由。这就是田边志在补充西田哲学的如下弱点，即：西田哲学一方面认为”辩证法必须把对象逻辑作为否定的因素包含在内”，

另一方面却对黑格尔哲学重视理性辩证法中作为否定因素而存在的悟性对象逻辑的作用一点，加以抹煞，结果就冲淡了辩证法与近代科学两者在结构上的联系。但是，这里的问题还是在于田边这种意图竟以何种形式得以实现的。也就是说，问题在于：自己承认是以东方式的"心"的逻辑为基础而建立起来的"无"的逻辑，通过同那被认为是以西方的"物"的逻辑为背景而发展起来的近代辩证法的对抗，究竟在多大程度上从自我否定方面做到了自我的"近代化"。田边哲学曾经企图使自己比西田哲学更为近代化，但从这一点来看，结果恐怕只能说它是处在那赋予西田哲学以"近代性"的同一个"日本式近代"的历史制约的框框里。这件事，在作为田边哲学最后立场而展开的《忏悔道路的哲学》（昭和二十一年）里，原先同西田哲学的宗教体验性质相对抗而提倡的近代哲学的理性立场，却通过针对这一立场的彻底的自我批判，即通过自我"忏悔"，而被闷死；从这里又依靠作为"绝对外力"而存在的"绝对无"的作用，反过来作为超理性的理性立场而被复活起来。如果考察一下这个过程，情况就会更为明确了。就是：不管将"绝对无"看成"绝对自力"也罢，或"绝对他力"也罢，这种宗教信仰的立场，和自身始终保持"相对自力"的行为与意识来考虑问题的科学乃至哲学思维的立场，究竟怎样加以区别又怎样有所联系呢？这一点在这里并没有明确。唯其如此，我们不得不说，田边哲学虽然攻击西田哲学，说它的缺陷在于宗教的、神秘的、观想的性质，但田边自己究竟能在多大程度上避免了这个缺陷？却是个问题。

不过，田边哲学的上述意图当时为什么一定要作为"种"的逻辑而具体化呢？从这里，我们一方面可以看出跟西田哲学的直观主义对比起来，田边哲学具有逻辑主义这种理论的因素，同时还可以看出一种实践的因素，即被迫和当时的阶级主义运动和民族主义运动的兴起相对抗的自由主义的个人主义，已经在社会上陷于

动摇状态。可以说，“种”的逻辑就是作为在动摇中苦闷着的自由主义的个人主义在哲学上的表现形态而被创造出来的。田边哲学经常有意识地试图充当自由主义知识份子中最诚实的哲学代言人。就这一点来说，西田哲学在自觉自己的意识形态的性质这一点上，表现得比较消极，相形之下，田边哲学却是远为积极的。这恐怕也是来自两种哲学所代表的自由主义知识分子们在世代上不同的原故。关于“绝对辩证法”，在田边这里已经在下述意识下提了出来，即:“迄今为止我思索的结果，不外是一种绝对唯心论，它一面承认唯物史观是半面的真理，一面则否定它所说的实践概念，反对那种直接把为无产阶级专政而进行的斗争当作实践的必然内容的主张，并强调针对支配历史的看不见的整体的目的论道德实践……我确信，对辩证法的正确理解必须是对唯心辩证法与唯物辩证法一并加以排斥，而到达超越两者的绝对辩证法。对于这一点，恐怕一定会遭到唯物主义和唯心主义左右双方的夹攻。他们会对此加以谴责，批判说这是中间立场。对此，我不信没有任何抗辩的理由，反而相信，作为知识阶级的意识形态，这是当然的;我采取这种态度，是出于哲学的天职——超出阶级的制约，而以维持并发扬普遍的立场为己任。(«黑格尔哲学与辩证法»序)那末，“种”的逻辑是在什么样的意识之下提出来的呢?后些年，田边说过如下的话:“从昭和九年到十五年间，我从事自己称之为种的逻辑这样一种辩证法的逻辑研究，意在借此从逻辑上把国家社会的具体结构探究明白。动机在于:想把当时正在兴起的民族主义，作为哲学问题提出来，批判那一直支配了我们的自由主义思想，同时否定单纯立足于民族主义的所谓极权主义，而把前者的主体——个人，和后者视为基础的民族，以相互否定的方式为媒介，从而站在基础即主体、主体即基础这样一种绝对媒介的立场上，去看待现实与理想的实践统一体——国家，发现其理性的根据。也就是衷

心希望：使国家永远立足于道义之上，借以一方面确保其理性根据，他方面对当时我国显著的现实主义的不合理政策，可能的话，哪怕一点点也好，把它纠正过来。"(«种的逻辑的辩证法»序，昭和二十二年)所谓"种"，是意味着民族、阶级、国家之类的社会基础。在"个"(个体)与"类"(一般者)的相即关系上形成的西田哲学的"场所"逻辑，在其自身范围内，不能从逻辑上给种的基础确立具体的地位奠定基础，因而即使它能够成为"个体存在论"的逻辑，也不能成为"社会存在论"的逻辑。这样一来，作为帝国主义各国激烈竞争时代的"社会实存"的逻辑来看是不合格的。在这样设想之下，田边便有了形成"种"的逻辑的积极动机。在这个动机中当然也包含着自由主义知识阶层抵抗当时法西斯暴行淫威的意识。不过，这个哲学是否当真取得了抵抗的具体成果呢？在和西田哲学相同的意义上，回答仍然是否定的。那末，其理由究竟何在呢？

田边作过如下的自我批判："当时在我的思想上，上述绝对媒介的原理——无，还没有被真正彻底否定，还没有使它从矛盾的底部超脱出来，还没有摆脱理性的同一性。因此，我自己就跌落到我所始终批判的黑格尔的合理主义之中，象黑格尔那样，避免不了把国家绝对化而把个人自由和它同化的倾向。……这样一来，结果我便不能不为国家与自身的矛盾、进而为自身的分裂和绝望所苦恼。昭和十六年秋季以来就搁笔而未发表一篇文章，一直沉默到十九年秋季，原因即在于此。在最后阶段我所到达的，就是作为忏悔道路的哲学"(«种的逻辑的辩证法»序)。田边在这里所作的自我批判，是关于"种"的逻辑中还残存着国家至上主义性质的问题。在西田哲学里，始终"不说国家本身是绝对者"(«论文集第七»)，而把国家同宗教的绝对者区别开来。与此相反，这一时期的田边哲学"却把国家放在恰如基督的地位上，使它成为绝对无的基础的现实，亦即成为迎合现实的存在。"(«国家存在的逻辑» «哲学研究»

283—285号，昭和十四年）借此展开其理论的核心——社会存在论，具有想在国家身上看到“地上神国”的国家神学的倾向。这一倾向，对当时的法西斯主义以及国家主义说来，大有可以利用的价值，这是不容否认的。这一点，当时已由新教徒政治学家南原繁提出了警告。南原把田边哲学规定为“对于国家的辩证信仰”，并评论说：“人们难道不会在这种东方泛神论上，在一种比纳粹更加高昂、更加深化的形式上，又一次看到‘民族’与‘国家’的神性获得了存在的理由吗？”（《国家与宗教》昭和十七年）在这里，我们可以看到以前围绕《教育敕语》的颁布而发生的官学学院派和新教论争的“昭和版”。如后所述，田边受到这一批评的“启发”，转而向“忏悔道路”的征途迈下去了。但在那里，田边所忏悔的是“所谓道义国家的简易理念”，是“我的理性主义的伦理主义的、自以为是的傲慢心理。”于是，从这个观点出发，黑格尔辩证法的接受方式重又受到反省，它之所以成为“反动的国家主义”的护教逻辑的原因，成了问题。也就是说，接受和克服德国唯心论的方法重新成了问题。不过，田边哲学由此采取的方向，不是注视作为“有”的国家，而是始终注视处于“无”中的国家，是对存在于个人与国家的根底上的“根源恶”进行反省与忏悔，是把“伦理主义”放到“宗教主义”上面来加以克服。不过，正象田边所说的那样，“绝对媒介的原理——无，还要彻底否定”这样说法，难道又不能不是从反面对“有”的彻底正视吗？为此必须再一次老老实实重新认识欧洲的“物”的逻辑，“从逻辑上把国家社会的具体结构探究明白”，难道没有这样做的必要吗？只要做不到这一点，那么战前户坂润对田边哲学的批判，就仍然是恰当的，难道不是这样吗？户坂在他的《种的逻辑》（《现代唯物论讲话》昭和十一年）中这样说：“在这个理论性的无的理念——国家之中，博士把他关于社会存在的一切希望都投了进去，并且想要在那里把它们集中起来。不言而喻，这一切希望的投入方式是

极其严整的，是有说服力的，——如果读者对今天现实的国家现在是什么、现在正在做什么这一点能够忘掉的话。”

在以西田几多郎和田边元两人为一个椭圆的两个中心而结成的京大哲学科的精神气氛中，培育了许多哲学家。后来，这些人被称为“京都学派”。正如西田、田边之间已经出现学术上的激烈对立一样，这些人的思想也没有“学派”上的理论统一性。不过，这些人受到西田、田边之间环绕着绝对无的概念而发生论争的治学热情的启发，由此找到了自己哲学思索的出发点，他们之间有着和其他大学的人们不同的共通的独特学风，这也是不容否认的。1917年（大正六年）进入京都大学哲学科学习的三木清，在讲到当时的气氛时这样说：“到京都去，是为了要跟西田几多郎先生学习。在高等学校时给我影响最深的一本书是先生的《善的研究》。这本书，使得正在茫然不知搞什么的我下定决心去搞哲学。”“在先生身上，我不是见到了一个大学教授，而是见到了一个‘正在思索的人’。”“我记得，那时候一高毕业后没有人到京大文科去的，我是头一个。后来，谷川彻三、林达夫、户坂润等人逐渐来了，相当热闹起来，甚至影响到学友之间的风气。”“当时京都的文科大学，说它是日本文化史上的一大壮观，恐怕也不算过份。哲学方面的西田几多郎、哲学史方面的朝永三十郎、美学方面的深田康算、西洋史方面的坂口昂、中国学方面的内藤湖南、日本史方面的内田银藏，等等，从全国聚拢来的铁中铮铮的学者们，正处于活动的鼎盛时期。加上我到京都去的那年，波多野精一先生从东京来了；第二年，田边元先生又从东北来到京都。在这个年代里，我作为一个学生，回想起来，不能不引以自豪而衷心感谢。”（《读书与人生》昭和十七年）在这样气氛中培育起来的哲学人士中，可以举出天野贞祐、植田寿藏、久松真一、山内得立、务台理作、三宅刚一、三木清和户坂润等人的名字。其中，三木、户坂等在后来的日本哲学界，发挥了引进并

介绍马克思辩证法的先驱作用，是人所共知的。以京大哲学科为中心，组织"京都哲学会"，发行机关杂志《哲学研究》，是1916年(大正五年)的事情。这个活动渐渐发展起来，终于和东大系统的"哲学会""哲学杂志"一起，在学院哲学界形成了平分秋色的形势。其中，在比较年青的一代中，出现了西谷启治、高坂正显、高山岩男、木村素衛、下村寅太郎和柳田谦十郎等人，各在自己的研究领域内取得了活跃的成果。同时，对西田、田边哲学的解说和普及，也做出了积极的贡献。但是，以这些人为中心的所谓"京都学派"，其活动的显著化则始于昭和十年代《西哲丛书》的刊行，进而以太平洋战争期间"世界史的哲学"的提倡为发展的转机。因此，关于这一学派的意义与性质的探讨，只好连同对战时西田、田边哲学状态的考察一起、容待下章叙述。

我们已经把观察的方向对准西田、田边哲学的形成，回溯了所谓日本唯心论哲学的展开。下面，应该对伴随这一展开而来的其他哲学的一般情况，尤其是学院派哲学的情况，总括地回顾一下。从1914年(大正三年)到1917年(大正七年)间所发生的第一次世界大战，使日本资本主义取得了飞跃的发展。以此为背景，日本近代的市民意识显著地高涨起来。"民本主义"的旗帜高高举起，"国家主义"的思潮暂时已从新闻杂志的表面上销声匿迹。但是，日本资本主义达到顶点之时，同时也是世界史上资本主义全面危机爆发之日。1917年(大正七年)是俄国革命成功之年，次年1918年(大正八年)是出兵西伯利亚与发生"米骚动"之年。日本资本主义的矛盾已在任何人的眼目中都难以掩盖地暴露出来。伴随这种形势，社会运动以及工人运动也再次勃兴起来。于是，"德莫克拉西"的理念，不仅对市民阶层，而且对工人阶级和农民阶级来说，也都被看作是"解放"的共同旗帜了。但另一方面，小市民知识阶层的自由主义思想，却使自己的浪漫性个人主义偏向，或者教养性文化主

义偏向，越发明显起来。从全体国民的解放运动中把力求自我解放的活动分离开来的倾向，变得强烈起来。因此，他们追求市民自由，与其说是表现为追求政治自由，不如说是表现为追求脱离政治自由的自由，即表现为追求这种意义的文化、伦理、宗教的自由。可以说，这是这一时代学院派哲学普遍持有的共同倾向。这样意义的自由主义思想，当它依靠具有独特的逻辑而形成体系时，就可以把它叫做广义的自由主义"哲学"。但它自始就是在文化主义、伦理主义和宗教主义的意识中形成的，自己标榜为非政治的非意识形态的性质；唯其如此，甚至连所谓"自由主义"这个政治标签都拒绝粘贴，总想保持它那个纯粹的"哲学"。尽管如此，而现实政治情况的演变，不久却给它带来了两面夹攻：一方面来自以社会主义运动为背景的"唯物论"哲学，另一方面来自以民族主义运动为背景的"日本主义"哲学。这样一来，他们这些"自由主义"哲学家也就被迫踏上歧路：是承认自己的意识形态性质呢？还是把纯粹的"哲学"更加纯化，借以坚守哲学的领域？于是，对于时代最为敏感而且最有良心的哲学，例如田边哲学，就不得不把自己称为"知识阶级的意识形态"了。不过，这是进入昭和年代以后的事，大正年代的学院派哲学，则曾以各地大学为中心，企图完全致力于非政治的即纯学术性的研究。

成为这个时代哲学界指导者的人们，正如前面已经略微谈到的那样，大致都是在明治末年从大学毕业，对当时风靡思想界的"人生问题"感到苦闷，又接受了学界的倾向——新康德学派的洗礼，朝着新理想主义方向追求其统一的人们。纪念这个新世代的发轫的，是以波多野精一、西田几多郎、朝永三十郎、大塚保治、夏目漱石、桑木严翼、三宅雪岭等人为顾问，以纪平正美、田边元、宫本和吉、速水滉、安倍能成、阿部次郎、石原谦、上野直昭、高桥里美、高桥穣等为撰稿人的《哲学丛书》的创刊（大正四年起刊行）。

它的内容几乎仅仅是当时德国哲学书籍的译述，但迭经再版，对知识阶层进行“哲学”的启蒙和普及，作出了贡献。此外，1921年(大正十年)创刊了《思想》杂志，1927年(昭和二年)又创刊了《理想》杂志，发表了很多关于哲学的论文，对思想界发生了相当的影响。在移植新康德学派方面卓有成效的著作是朝永三十郎的《近世我的自觉史》(大正五年)和西田几多郎的《现代新理想主义哲学》(大正六年)等。后来，纯粹站在这一立场向认识论和文化主义方向前进的哲学家则以桑木严翼、左右田喜一郎为代表。另外，波多野精一也从接近这个立场出发，展开了踏实的古典研究和独持的宗教哲学。左右田的《经济哲学的各种问题》(大正六年)以及田边元的《科学概论》(大正七年)，也是在这种动向中写成的，作为我国科学论的先驱，是值得纪念的业绩，在当时年轻的社会科学者或自然科学者中间唤起了对哲学的关心。西田和田边不久便超过这种认识论乃至科学批判的立场，向着存在论乃至形而上学的建立前进下去，而这一前进是基于他们的伦理主义乃至宗教主义的倾向，这种情况上面已经谈过。对此，始终坚持文化主义批判哲学的立场，形成同“京都学派”相对峙的所谓“东京学派”性质的中心人物，应该说是桑木严翼。

桑木严翼(1874—1946，明治七年—昭和二十一年)经过一高进入东京大学哲学科，1896年(明治二十九年)毕业后，进入研究院。1899年(明治三十二年)任一高教师，1902(明治三十五年)转任东大副教授，1906(明治三十九年)转去京大，升任教授，次年留学德国，1914年(大正三年)又回到东大担任教授，到1935(昭和十年)退职。1946年(昭和二十一年)任贵族院议员。继井上哲次郎之后，担任东大哲学科的领导人，从新康德学派的立场，致力于康德哲学的移植工作，同时担负培育后进学者的职责。代表著作有《哲学概论》(明治三十三年)、《康德与现代哲学》

(大正六年)、«哲学及哲学史研究»(昭和十一年)、«伦理学的根本问题»(昭和二年)等。根据桑木的回忆，他"走向哲学的动机"在于：一高时代"对图书馆里斯宾塞所著«社会学原理»的日文译本很感兴趣，听到家父的传述，热心阅读了加藤、外山、井上诸位博士的著作等。"在大学里，从井上和克培尔听到关于德国哲学的讲义时，"对高中时代钦佩的斯宾塞等所有经验论哲学开始感到卑俗而浅薄。"可是，他又说："我虽然钦佩克培尔先生，但对他的神秘学风却产生反感，急不可耐地要求纯粹的理性的哲学。"(«书本与世间»昭和十七年)桑木对哲学的关心，与其说在于要求实践的伦理，毋宁说在于要求理论的知识。他一面从英国经验论走上德国唯心论的道路，一面却避开克培尔之流的神秘主义，或西田、田边之流通过费希特宣扬的主意主义，始终稳固地站在新康德学派的合理主义、主知主义的路线上，他这样做的理由是可以首肯的。但他的主知主义，就是在新康德学派中，也是跟西南学派的价值哲学特别接近的。桑木对康德的解释也完全是从这一见地进行的，他的"文化主义"的主张，也是从这里提出来的。他对康德的解释有个特点，就是：不把康德的"物自体"当作形而上学的"实在"来把握，而是把它当作文化哲学的"价值"来把握。因此，他说："哲学上的问题不是纯粹的客观实在，而是这个实在和主观之间即自我之间所存在的关系。我与物的关系是：物可以看作是对我有某些价值的东西，我可以解释为把物统一起来的东西。因此，哲学也可以叫作价值之学，或者可以称为自我之学。"另外，"物自体之学，也可以说是作为价值现象的文化哲学。"(«康德与现代哲学»)根据这样的价值哲学，"不但要阐明文化的必要性，而且要承认文化的绝对价值，以此为标准来解决生活上的各种问题，解决所谓社会问题"，这就是"文化主义"的立场。他认为所谓文化是指"人的能力的自由发展"，它的"绝对价值"就是"真善美"(«文化与改

造》)。后来,桑木从这种自由主义的文化主义立场出发,对于各式各样的流行思想,完全抱着"针对一切狂热主义的怀疑的冷静观"(《哲学的体系辩》)而毫不动摇。因此,对于法西斯主义就采取"不合作"的方式,保持消极抵抗的姿态,但这也就是他敢于为"解决所谓社会问题"而出发的"文化主义"的最后姿态,受到桑木指导乃至影响的人们,可以举出天野贞祐、伊藤吉之助、出隆、池上镰三等人。

同样,作为指导这种"文化主义"的理论家而建立了独特的"经济哲学"、"文化哲学",并从这种立场展开了"西田哲学批判"的,是曾经就学于李凯尔特而站在东京商大讲坛上的左右田喜一郎(1881—1927,明治十四年—昭和二年)。左右田的主要著作是《经济哲学的各种问题》(大正六年)与《文化价值和极限概念》(大正十一年),最后的著作是《关于西田哲学的方法》(《哲学研究》127号,大正十五年十月)。他对西田哲学批判的要点在于:所谓"无"的"场所"这种思想,难道不是徒具批判哲学的外衣,实则逆转到康德以前的形而上学去了吗?在这个意义上,不是应该返回康德而重头做起吗?对此,西田的回答是:自己是把存在于"认识论"赖以建立的根柢的"自觉"的事实的"形而上学",作为探讨的问题,所以不是单纯地返回到旧的形而上学那里,"要是叫我回到康德那里,那么回到康德那里也可以,但要想一想看不是回到李凯尔特的康德那里;而是回到康德的康德那里";"如果只是因为离开了李凯尔特那种立场就被看作是形而上学的话,那么我就毋宁甘心愿意冒渎光荣的形而上学者之名"。(《答左右田博士》,《哲学研究》133号,昭和二年四月)。西田以这样的回答,阐明了他的存在论的志趣。从左右田的门下,出了杉村广藏、本多谦三等人。另外,同样从文化主义立场出发想要建立具有特色的"宗教哲学"的,是从1918(大正七年)起站在京大讲台上的波多野精一(1877—1950,明治十年—昭和二十五年)。他认为"宗教的本质"是"在我们本身,并通过我们,

对理性的普遍适应的价值加以体验，——作为实现其价值内容的超脱的绝对实在的显现，而加以体验。”(《宗教哲学的本质及其根本问题》大正五年) 他对宗教本质的这种把握，十分清楚地把宗教体验与哲学反省区别开来，从批判哲学的观点——展开了宗教哲学。此外，在哲学史的研究上，他也作出了成就。从处女作《西洋哲学史纲要》(明治三十四年)到《时间与永远》(昭和十八年)为止，遗留下好些精致的呕心沥血的著作(《全集》五卷，昭和二十四年)。

另外，我们还不能忽略高桥里美(1886—)的思索活动。他虽同上述诸人同样都从新康德学派立场出发，但与西田、田边等一起超越了这个立场，终于达到了独特的“绝对无”的哲学——“内包辩证法”的立场。高桥经过一高，在 1910 年(明治四十三年)毕业于东大哲学科，历任六高、新泻高中教师，1921 年(大正十年)转入东北大学，从 1925 年(大正十四年)起，两年间，出国就学于李凯尔特和胡塞尔的门下。归国后仍在东北大学的讲台上，和阿部次郎、小山鞆绘、高桥穰等共同从事培育青年的工作。高桥对哲学的关心，和桑木相反，与其说是要求理论的知识，毋宁说是要求实践的伦理。但他作为哲学的研究者，却为了贯彻理论的纯粹性而把目标指向“理论从实践的有意的分离。”因此，他和桑木一样，摆脱克培尔而向新康德学派靠拢了。但不是象桑木那样走向西南学派，倒是象田边那样走向马堡学派。如前所述，高桥是《善的研究》的最初的介绍人和批判者。其批判的要点是说，“所谓‘纯粹经验’这种思想，不是把新康德学派所严格区分的事实与意义暧昧地结合起来了么?”(《意识现象的事实及其意义》、《哲学杂志》303、304 号，大正元年)。这个批判刺激了西田，使他展开了《自觉中的直观与反省》(大正六年)的思索。通过这个批判，高桥本身也不得不对意识的事实——“无”的意义存在性与事实存在性之间的关系进行反省，以科恩的“根源无”思想为媒介，反过来向接近西田的“绝对无”的

立场走去。不过，另一方面，高桥又受到海德格尔的“有限者”的自觉存在论立场的影响，认为西田哲学未免过份强调“来自上方”的无限者立场，而忽视了“来自下方”的有限者立场，因而怀有不满。他站在这种观点上所写的著作是《全体的立场》(昭和七年)。在序言里，高桥把自己的立场说成是位于“绝对无与所谓有限者两种立场中间的体系”。在以后几年的著作中，虽然高桥已将“绝对无”认为是“包越辩证法的全体性”，但他的立场基本上并没有改变。因此，在他这个哲学里，“无”与“有”的关系既不象西田那样依据“即”的逻辑，也不象田边那样依据“媒介”的逻辑，而是依据“包越”的逻辑，即作为绝对的“全体”与相对的“部分”之间的关系来把握的。这个“包越”的逻辑，经过《体验与存在》(昭和十一年)、《历史与辩证法》(昭和十四年)，最后才在《包越辩证法》(昭和十七年)这些著作中明确定下型来。在这期间，他从“绝对无”的立场出发，对黑格尔辩证法做到了接受、超越和克服，不，是对辩证法本身做到了超越和克服。所谓“包越辩证法”，并不是一种包含辩证法的辩证法，而是对辩证法既包含又超越的意思。同这种包越辩证法的“绝对无”比较起来，西田哲学的“无”还是相对的。据说，印证这种“绝对无”的逻辑形成的具体体验，就是“绝对无的爱”。可以说，较之西田哲学的立场是佛教性的日本性的性质，高桥却是站在更为日本性质的立场上。在这里，有意识地使“学”从“生”中分离开来而出发的高桥哲学，逐渐地终于发现“学”与“生”的终极的结合点。并且，在高桥看来，恰恰在这个现实的结合点——我们有限者的“爱”上，占据中心地位的，应该是对于命运的共同体——民族乃至国家的“命运爱”。这样一来，哲学家高桥面对太平洋战争的爆发，就一面作为一个国民而委身于这样的“命运爱”，一面衷心希望现实的祖国，“作为内含人类爱的精神，并且对外具有实现这种精神的实力的人道主义国家”，向前发展(《历史的现实性》，昭和十六年十一月)但是，

他这个愿望，当时就已经几乎遭到决定性的背叛。

新康德学派流行以后，德国哲学对日本学院哲学界的影响，依然占据主导地位。日本学院哲学界经常敏感地反映德国哲学界的主要动向，引进胡塞尔的现象学与狄尔泰的生命哲学来代替新康德学派，继尔又引进海德格尔、雅斯贝尔斯(Jaspers)的实存哲学和巴尔特、布鲁纳的危机神学。这是"文化主义"衰退以后针对知识阶层的不安和危机意识的东西。另一方面，由于在这种危机感的根底存在着各种社会矛盾，人们也在强烈地寻求解决这些社会矛盾的行动与实践的哲学。随着人们对于马克思主义的关心强烈起来，学院派里研究黑格尔辩证法和历史哲学的意愿也高涨起来。可以说，现实自身矛盾的深化，对学院派的哲学家们，重新提出了同黑格尔辩证法及其历史哲学对抗的要求。当时新闻界已经站在"文化主义"的自由主义立场上的土田杏村，开始向迄今为止的康德主义和马克思主义的统一迈步前进。从那些曾经持有"伦理主义"乃至"宗教主义"的超俗态度的学院派自由主义哲学家之中，也出现了象田边元那样，意图对黑格尔辩证法和马克思辩证法进行综合与扬弃的人物。还有，如同三木清那样，从年轻的一代中间，甚至产生出企图把海德格尔的解释学的现象学立场同马克思的历史唯物论立场结合起来的尝试。从大正末期到昭和初期，自由主义各种哲学的这些活动，包含一种明显的意图，即要把存在于文化主义态度根柢上的观照性的、教养性的人文主义，锻炼成为实践性的、科学性的人文主义。特别是在这样的情况下，西田、田边哲学所提出的"无"的问题，含有将日本哲学从移植性中解放出来而与科学的实践结合起来的意图。——虽然，这个意图并没有实现。尽管如此，这个"无"的问题，应该说，唯其具有必须从根本上加以反省与克服之处，对我们来说，反而成为思想史上指出切实问题的宝贵遗产。

第九章　大正民主主义及其思想

一　“大正民主主义”运动中的资产阶级与民众

这里提出的所谓“大正民主主义”这个民主运动是继承明治十年代的“自由民权运动”而在全国人民中大规模兴起的第二次民主运动。前者是在日本资本主义的摇篮期，在明治绝对主义藩阀政权强制推行富国强兵政策的过程中，遭受重大牺牲与掠夺的下级士族阶层、地主资产阶级以及整个农民阶层所展开的民主主义的国民运动。对此，后者则是日本资本主义在已经完成其转化为帝国主义的阶段，以城市工业资产阶级为指导阶层，以工人、农民和劳动小市民为基础而展开的民主主义群众运动。

“大正民主主义”运动开始于大正初期“第一次护宪运动”，经过中期的“米骚动”，到“第二次护宪运动”，而以“普通选举法”公布告终。它是贯通大正年代整个政治过程的民主运动。可是，自从“大逆事件”以来，社会主义运动与工人运动进入了所谓社会主义的“严冬时代”，遭到天皇制政权的残酷镇压和取缔，不得不沉默下来。在这个民主运动中处于领导地位的，最初不是工人阶级或社会主义者，而是帝国主义时期的、从而也是被迫与社会主义进行对抗的资产阶级或地主，并且又是忠实地代表他们利益的资产阶级、地主的政党。

这个“大正民主主义”运动是在下述情况下开始。1912 年(大正元年)12 月，以元老军阀的巨头、堪称为“旧日本”象征的山县有朋为幕后政治势力的陆军，对于当时想在银行资本的强力支持下

坚决实行“财政整顿”的第二届西园寺内阁，强行要求增设两个师团，从而迫使内阁垮台，并使当时的内大臣桂太郎——可以说是山县的替身——起而代之，组成了第三届桂内阁。对于军阀这种暴行感到激愤的群众，便在“打倒阀族，拥护宪政”的旗帜下，举起了“第一次拥护宪政运动”的火把，“霎时间舆论勃然而起，高唱拥护宪政这个新名词的呼声宛如海潮一般在舆论界涌现出来”(《内阁更迭五十年史》)。这时，为拥护宪政而站起来，成为这一运动的运筹中心，并提供了运动资金的，是“交询社”系统的资产阶级，也就是三井系统的资本家们。所谓“交询社”，本来是福泽谕吉为时事新报记者和庆应义塾交友会设立的组织。起初是以社员相互交换知识、谘询时务为目的的，但不久就变成资产阶级的政治俱乐部了。在那里聚会的资产阶级，主要是三井系统的资本家，他们有如下的特色：第一，他们不是资本主义勃兴时期的自由主义资产阶级，而是帝国主义时期典型的金融资本家；唯其如此，他们所要求的，基本上不是多数人的自由，而是他们单独的自由，也就是独占。第二，他们是“产业资本家”，他们和那些在绝对主义政权保护下，还保持着特权政治商人的性格，想要进一步贯彻这一特权的“金融商业资本家”，在范畴上大体可以区分开来，至少他们是具有“产业资本家”性质的资产阶级。因此，在拥护宪政的运动中，他们的企图在于抗议“反对立宪的陆海军”，因为日俄战争后，他们在“资本战争”中败退，濒临破产，日本帝国主义遇到危机时，陆海军仍然死守着“立宪政治所不应有的秘密城郭”，而要求阻碍资本积累的军费。他们的企图还在于：改革绝对主义的军事的、官僚性质的权力机构，以使军费从属于资本的要求。因此，他们所要求的也就是在这个限度内的自由。就是说，他们的自由乃是资本的绝对支配的自由(参照信夫清三郎《大正民主主义运动史》、《大正政治史》)。

资产阶级的这个要求，贯穿着大正十五年间的全部政治过程。

例如1914年(大正三年)8月，当日本决定参加"第一次世界大战"时，资产阶级为了和地主共同"对时局表现出举国一致之实"，便对绝对主义势力要求停战。下一年，他们乘着美、英、法、德的国际资本集团顾不上东方的空隙，想在中国扩大经济上的特殊权益，从而支持了"对华二十一条"的要求。另外，1918年9月，继因"米骚动"而倒台的寺内阁之后组成的原敬政友会内阁，是我国最初的政党内阁。可是，当1920年2月普选法案提到议会时，它却发表声明说，该法案是"轻躁过激，不深察帝国国情的法案，而且据为理由之处，有潜藏着类似威胁现有社会组织的不稳思想，所以当诉诸国民的公正判断，"竟把这一法案一脚踢开，并企图进一步扩大党的势力而突然解散了议会。还有，1924年(大正十三年)6月，以贵族院为基础的清浦特权内阁倒台之后，以加藤高明为首的护宪三派联立内阁继之组成。可是，这届内阁在1925年3月，一面使国民盼望多年的"普通选举法"成立，一面在同一议会上，并没有忘记为了对付预料会因普选而得势的无产阶级政党，制定了"治安维持法"，用来加强治安立法。所有这一切，都是露骨地表明了帝国主义阶段日本资产阶级的意志。

总之，资产阶级在"大正民主主义"运动里，企图凭借它所发挥的领导作用，利用工人、农民以及其他人民大众的革命势力，来阻止元老、军阀和官僚的专制统治，进而谋求提高自己在这政权机构内的比重。也就是，资产阶级同以掌握内阁任命权的元老和凭借军部大臣现役武官制而确保统帅权独立的军阀为核心，进而同拥护绝对主义宪法及其附属法典的机关——枢密院相对抗，同那依靠比众议院保有更优越地位的贵族院堡垒的绝对主义势力相对抗，时而要求修改军部大臣现役武官制和文官任用令，时而要求改革贵族院，想要借此来使绝对主义政权适应资产阶级的要求。随着政党内阁的成立与政党政治的实现，他们资产阶级的企图，大体

上已经达到，因而他们对于人民大众就不惜报之以制定“治安维持法”，不惜运用警察的力量来扼杀反对自己的一切运动。

社会主义“严冬时代”的到来，致使“大正民主主义”运动不得不把领导权让给帝国主义资产阶级与地主的政党。但是，从“第一次护宪运动”经过“米骚动”到“第二次护宪运动”，而以公布“普通选举法”结束其全部政治过程的“大正民主主义”运动的真正推进者，其实不外是工人、农民、劳动小市民等革命的人民阶层；把元老，军阀的巨头山县的替身第三届桂内阁打倒而造成“大正政变”的，也是民众的力量；把绝对主义的最后王牌寺内内阁在“米骚动”的包围中打倒，而使我国首次的正式的政党内阁原敬内阁组成的，也是人民大众的革命力量。不过，由于没有代表革命的人民阶层利益的政党，无产阶级作为阶级的组织还未成熟，因而“大正民主主义”的群众运动，尤其是在初期，不得不采取自发的无组织的暴动的形式。代表帝国主义资产阶级与地主利益的政党，有时通过资产阶级政治家的煽动，有时以“院外团”即“雇用打手”为爪牙，借此把这些无组织的革命人民阶层的力量引向他们所图谋的方向，从而提高自己在绝对主义天皇制政权中的比重。尽管“米骚动”受到全国各处人民阶层起义的支持，却仅以促成更换内阁而告终。之所以如此，固然也是由于天皇制权力的残酷镇压，但还因为“米骚动”只是自发的无组织的群众起义。片山潜在《第一次世界大战后日本革命运动的批判的总结》中，对“米骚动”的意义与教训作了如下恰当的评价：“米骚动给日本工人运动以强有力的刺激，把它放到广泛的革命轨道上来。米骚动的经验与伟大的罢工浪潮告诉我们，无产阶级的群众运动，当它局限在自发的范围内时，就不可能获得胜利。构成革命斗争基础的是组织。这一点才是日本无产阶级从这次斗争中学到的教训。”

世界资本主义以苏联“社会主义革命”为转折点，日本资本主

义以“米骚动”为转折点，走进了全面危机的阶段。

“大正民主主义”群众运动在组织上和理论上的缺陷，自从“米骚动”以来，便跟人民大众的社会的政治的自觉相配合，逐渐被克服下去。与社会主义针锋相对、以劳资协调为宗旨而建立的“友爱会”，也从1919年（大正八年）8月起改称为“大日本劳动总同盟友爱会”，第二年又删去“友爱会”之名，成为全国工会的核心组织。1920年（大正九年）以此“总同盟”为中心，全国热望“普选”的四十六个团体，组织“全国普选联盟”，展开了积极的运动。这些情况迫使资产阶级地主政党终于提出断然实行“普选”的纲领。1922年（大正十一年）7月，日本共产党在不合法的状态中建立了。革命的人民阶层的这种组织化以及其后的成长，当然要求自己一贯的阶级斗争的理论。所谓“无政府主义者与布尔什维克的论争”，就在这样的条件下展开的。明治末年以来，日本“无政府工团主义”掌握了社会主义者和工人的心理，这在历史上和社会上是有其相应的理由的。在过于残酷的镇压与取缔之下，通过日常的政治斗争来团结和组织群众的道路，几乎是毫无希望的了。于是，无政府工团主义者们，就试图把少数优秀人物的英雄主义呼吁，象油一般泼向沉闷的群众，点起火来，把他们引向一齐暴动的道路。可是，国民所期望的“平民宰相”原敬内阁，却用解散议会的暴行，把国民对“普选”的要求凶残地一脚踢开，致使工人阶级非常失望。这样，对政党的无能感到绝望的工人阶级，便趁着1920年（大正九年）3月的经济危机时机，急速倒向“工团主义”。

日本共产党建立后第二个月，山川均在《前卫》杂志上发表《无产阶级运动方向的转换》，提倡“面向大众”、“走向政治斗争”。这个主张抓住了工人阶级当时正在要求实行“从质到量”转变的意愿，趁此机会，“布尔什维克主义”就走上克服“无政府工团主义”的道路。工人阶级以要求“普选”为口号，在为争取革命的议会主义

的过程中，逐渐成长起来。但在1922年(大正十一年)6月，日本共产党遭到首次镇压，当年9月，乘“关东大震灾”而掀起的白色恐怖又加到所有社会主义者身上。因此，日本共产党内部发生了“解党派”的派别活动，而且在工会阵营内部也发生了分裂和争执，致使工人阶级与其他革命的人民阶层，白白地分散了自己的力量。

这样一来，不次于明治年代“自由民权运动”的大规模民主主义群众运动——“大正民主主义”运动，也就仅止于部分地修正了绝对主义天皇制权力，使它适应资产阶级社会的要求；并没有把自己的民主主义要求贯彻下去，不得不就这样宣告了结束。

二 “民本主义”的本质与局限

在理论上对“大正民主主义”运动给以指导方针的，首先是资产阶级的意识形态。其代表人物有吉野作造、美浓部达吉、小野塚喜平次、尾崎行雄、长谷川如是闲等。其中最优秀的干将是吉野作造(1878—1933，明治十一年—昭和八年)。下面让我们来考察一下他的所谓“民本主义”论。

1916年(大正五年)1月，他在《中央公论》杂志上发表长篇论文《谈宪政的本义，论完成其有终之美的途径》。内容是，“一面触及那时政界几乎所有行将成为问题之点，并且给以相当详细的解释，……一面巧妙地紧趁时势而适应其要求。”(《鼓吹民本主义时代的回顾》)。其中所主张的“民本主义”思想是，把“大正政变”以来拥护宪政运动放在前头，作为日本参加“第一次世界大战”以来“民主主义对恺撒军国主义的斗争”，而对“大英帝国的同盟国”日本所兴起的风起云涌的民主风潮，直接进行推波助澜。吉野这篇论文，引起了当代论坛和思想界的异常关注，在那里掀起了巨大的反响。它对当代的民主主义趋势，给予了确定的理论形态和指针，

这一点是有历史意义的。

吉野作造的所谓“民本主义”论的精髓，从第二次世界大战后刊行的«吉野作造博士民主主义论集» 第一卷所收录的那些论文中，可以看得出来。现在打算通过上述«谈宪政的本义，论完成其有终之美的途径»一文，再加上作者受到社会上对此文的“批评论难的刺激”后，“精心钻研”，“自己回过头来进行了最细致的考虑”，作为其成果而在«中央公论»（大正七年一月）杂志上再次发表的«谈民本主义的意义，再论完成宪政有终之美的途径»一文，以这两篇论文为中心，加以考察。

据吉野作造的说法，在“制定宪法的当时”，“许多人”曾经幻想“只要宪法这部法典一颁布，我们便可一下子转入黄金世界；只要议会一召开，我们便可一跃而享受十二分的幸福”。可是，这些人的幻想完全落空了，后来发生了两种“失望”或“不满”。其一是“绝对的悲观说”，其二是“相对的悲观说”。前者“完全否认宪法制度的效用”，这在现在已不成为问题。后者的说法是，“只因宪法制度有缺点，运用方法又有不妥当之处，所以没有获得预期的成绩”。因此，它的立场是，“相信对现在的制度加以若干改善，并且适当地指导其运用时，所谓自由的保障、幸福的增进等本来的理想未必不能实现。”“论完成所谓宪政有终之美”就是以这种“相对的悲观说”，亦即“一种乐观说”为根据的。

但是，为了根据这个“相对的悲观说”即“一种乐观说”而去“完成宪政有终之美，需要国民根据一定的主义、方针进行极大的努力奋斗”。所谓“一定的主义、方针”，不外是遵照“宪法的‘精神’去运用它”。这里所说的“宪法的精神”，就是作为“近代文明必然产物”的“构成立宪政治普遍根据的精神”，正是这种精神，被认为是“民本主义”。

“民本主义”这个词是“民主”democracy“这个西洋名词的翻

译”,但它与一般所使用的同一个词的译词“民主主义”相比,“显然是另一个概念”。如果说,“国家的主权从法理上说在于人民”就是“民主主义”的话,那么,“国家主权活动的基本目标从政治上说应在于人民”,则是“民本主义”的立场。

“民主主义”之中,含有两个内容:一个应当说是,“主权之本来的当然持有者必须是一般人民”这样一种“绝对的或哲学的民主主义”。另一个应当说是,“在某个特定的国家里,按其国家宪法的解释,主权之所在在于人民”这样一种“相对的或解释性的民主主义”。但是,无论其中哪一种“民主主义”,在我国则由于宪法第一条规定“大日本帝国由万世一系之天皇统治之”,第四条规定“天皇为国家之元首,总揽统治权,依此宪法之条款行之”,所以,“在宪法的解释上毫无容纳民主主义的余地”。因此,“这个主义一开始就不能适用于我国这样明确的君主国体,当然一点也不容置疑”。

那么,“民本主义”是什么呢?“所谓民本主义,就是:对主权在法律理论上属于何人姑置不论,只主张当行使主权时,主权者必须尊重一般民众的福利与愿望,以此为方针的主义,就是民本主义,亦即在国家主权的运用上成为指导标准的政治主义。至于主权在于君主抑或在于人民,则在所不问。”

但是,以“民本主义”一词表现的概念有“两种区别”。换言之,即“民本主义”一词,“在政治上用以表现两种不同的概念”:一是“关于通过运用政权而达到目的(即政治方针)的某种主义”,另一个是“关于最有权地运用政权以达到政治目的之方法的某种主义”。前者是“关于政治的实质目的的主义”,可以称之为“相对的原则”;后者是“关于政治的组织形式的主义”,可以称之为“绝对的原则”。

首先,谈谈“关于政治的实质目的的民本主义”。此说主张,“当今国家主义昌盛的时代,为了矫正其片面的弊端,至少有必要对个人自由及其利益,幸福之类的问题,更多注意些。”这是一方面

针对"国家中心主义的跋扈"，他方面也是主张"采取措施来照料个人中心主义的必要"。因此，这种"意义上的民本主义，应该和它对立的国家主义一并成为关于政治目的的相对原则。"

其次谈谈"关于政治组织形式的民本主义"。大体上，它认为"指导并左右国家命运的精神，任何时候都出自少数贤明人的头脑，这是不错的"。但是，"如今民众在政界里是一个积极的势力。在这样时势下，任何高明的政治措施，作为思想来说，都是没有力量的。如果没有人民的力量作后盾，决不能成为政界的实际势力。"看来，在现代政治中，"贤明的哲人思想"即"精神的贵族主义"与"民众的力量即政治的民本主义"双方"浑然融合"起来，"宪政之花才能盛开争妍"。因此，"在今天，通过赋予参政权，将尊重民意的意义贯彻到底，这种民本主义，才是宪政的本义。""把这种意义的民本主义说成是绝对的原则，意思是说，以此为唯一绝对的真理，世人每多不疑。"

对于上述"民本主义"的主张，归纳起来，有下述几种"社会上的反对论"。

第一是："如果这样，以至所谓民意取得最后的决定权，是否会违背君主国体的大义？"；第二是："所谓民意占据最后胜利，是否会使愚昧群众的平均知识左右国家的命运？"；第三是："愚昧群众的低级议论通过议会牵制政府，结果是否会因此而妨碍政务的顺利进行，以至在今天国际竞争激烈的时势中大大阻碍国务的进展？"

对第一个反对论的驳斥。这个反对论是"感情论，从学术上同它论争就未免太幼稚了。……使国君最有效地发挥其政治经纶的方法，就在于使之充分贯彻民意。果真如此，则可知我说的民本主义在君主国中亦应是最佳的政治形式。"

对第二反对论的驳斥。对这个反对论的解答，大概要以"健全

的舆论”怎样才能形成这种形式来进行。如前所述，“国家的命运在于少数哲人的指导”这种说法，是“古往今来确定不移的原则”，不过，为了使它能够成为“指导国家的实际原理”，一方面“贤明的哲人思想必须依靠民众的力量来作保证，他方面后者应该依靠前者充实其内容。这样，“健全的舆论”也就得以形成。同时，“一般民众本来富于崇拜英雄的思想，只看上流阶级的用心如何，引导之易，莫过于此。但是，领导者一旦搞错了方法，处理之难，亦莫过于此。”因此，为了形成“健全的舆论”，必须采取“刺激并启发国民的道德”的途径。可是，“官僚政治家”所采取的途径却是：或者“滥用职权加以胁迫”，再不就“提供利益来收买或徇私”，这样来“蹂躏国民的道德”。与此相反，“民本主义”则“主张并要求进行精神上的疏通”。这虽然“走点弯路，却是最贤明最实在的方法”。

对第三反对论的驳斥。如果“健全的舆论能够形成，”就可以充分收到人民监督议会、议会监督政府的实效；这是在立宪政治之下，使国务得以自由运行的道路，实际上又是民本主义要求之所在。“议会本来就是控制和监督国务的机关”。但是，“这种关系动不动就有逆转的危险”。“民主主义坚决反对这种宪政的逆转运用，同时否认选举法上动辄会使这种逆转可能发生或容易发生的各种制度。这也是民本主义者之所以根据选举界的腐败而主张扩大选举权，并对选举法的监督极力主张改革和改善的理由所在。”

吉野作造在上述两篇论文中所展开的议论，大体如此。这里再引用若干材料加以补充，并将“民本主义的特质”摘要归纳如下：

第一、“民本主义”在法理上主权何在，吉野作造并不过问，所以他说民本主义是国权运用上的一种政治主义。当他把这种主义同法理上站在主权在民立场上的“民主主义”明确区分开时，就是放弃了同绝对主义天皇制的决裂。因此，他的“民本主义”立场，可以说始终是以旧帝国宪法即绝对主义宪法为前提，企图在不同它

抵触的范围内对政治的运用进行民主的改良。

第二、吉野作造说，日俄战争以来"大势变为，金钱权力一跃而君临时务，能够左右政权。""如果这个财政特权阶级与历史特权阶级相勾结，傲然居临于民本主义之上，则国家之不祥，莫此为甚。"话里透露出"财政特权阶级"即垄断资产阶级的威胁。但是除此而外，对于资产阶级象个批判的批判，在他那里几乎是看不到的。他的批判的锋芒，专专指向"历史特权阶级"，即"旧日本"的藩阀阶层。总之，他说："我们今日处于必须要和世界一起进步，必须和世界一起在同一道路上进行竞争的命运"，强调日俄战争后激化起来的"国际竞争"即"资本战争"的重要性，对藩阀势力"不知时势的变迁，闭目不看大势的演变，只顾热衷于维护旧时代遗留下来的特权"，"否认政党政治"而持非立宪的"超然主义"态度，进行批判。对此，他主张有必要扩大一般民众的选举权，并以此为基础来确立政党政治。但是，他并没有否认旧特权阶级或贵族的少数阶级本身的存在。他始终停留在想使它们适应时代的趋势即资产阶级社会的要求。为什么呢？因为在他看来"国家的命运是为少数哲人所指导，又必须一任少数哲人的指导，这是古往今来确定不移的原则。"在这个意义上，可以说他的"民主主义"，在向着以封建残余的身份制为根据的法律上的不平等进行冲击这一点，是极其脆弱的。

第三、他认为，"民本主义"作为"关于政治的组织形式的主义"是"绝对的原则"，即"唯一绝对的真理"。他强烈地要求通过民众参政权的扩大，在政治上实行"尊重民意"；可是另一方面，他并没有忘记和社会主义划清界线。在他看来，"受到社会主义理论感染的"，是"不纯的民本主义论"。"纯正形态的民本主义，决不主张在国内的阶级对立的反感，这是不容置疑的"。"必须看到，进行阶级斗争并不是民本主义的本意，尊重自由才是民本主义的根本意

义，这一点实为民本主义同以阶级斗争为首要意义的社会主义者不同的要点。”总之，他从基督教民主主义者的立场出发，始终想以人道主义方式来解决劳动问题。

吉野作造的“民本主义”的特质，归纳起来，有如上述。不过，应该承认，他的理论以“米骚动”为转机，其主张的着重点在大正初期和末期是不同的。例如，他曾批判“米骚动”说，它与法国大革命当时民众运动曾是“暴民的暴动”一样，是民众没有经过“训练”的结果所引起的“乱七八糟的运动”；作为对策之一，他把希望寄托在以“人道主义”为基础的“宗教教育的社会势力的振兴”（参照《民主主义论集》第五卷），以至积极地提倡社会主义对策即民众对策等，就是其中一个例子。

以上，我们考察了“大正民主主义”运动理论上的代表人物吉野造作的“民本主义”。此外，以与此并列的意识形态为依据的一系列民主主义理论，例如美浓部达吉的“民政主义”、小野塚喜平次的“众民主义”、尾崎行雄的“舆论主义”乃至“公论主义”等，都是局限于不与明治宪法即绝对主义宪法相抵触的范围内的资产阶级民主主义理论。所以，探求政治权力的终极源泉，在当代日本确是禁忌中的禁忌（丸山真男《作为科学的政治学》）。话虽如此，但“大正民主主义”运动又不得不把回避这一探求的资产阶级民主主义理论当作指导理论。这样，它作为民主主义运动，当然也就不得不具有明确的局限。

三　教养主义、文化主义、人道主义

从理论上对“大正民主主义”运动给予指导方针的吉野作造，把自己的世界观规定为“人道主义”。可是，从大正初期“第一次护宪运动”开始的“大正民主主义”运动，以及日本对第一次世界大战

的参战，却以当代论坛和文坛为中心，在社会中间阶层的知识分子之间，产生了可以规定为教养主义、文化主义、人道主义那样的一系列人本主义运动。

生田长江在他的《明治文学概论》中，对于我们在这里规定为教养主义、文化主义、人道主义等一系列人本主义运动发生的历史原因进行探索，叙述如下：

"日俄战争以后，(一)由于日本的国际地位总算巩固起来，半个世纪以来爱国的紧张情绪也出现一些松弛与疲劳；(二)由于过份悲惨地体验到国家的兴隆并不一定就意味着每个国民的福利；以及(三)由于近代产业界的发展造成的自由竞争与生活不安，迫使人们毅然决然地走向利己主义，所以从明治四十年前后起，日本人大体上对于以前的国家至上主义思想已经持有反抗的想法，已经持有严重的个人主义、自我主义的思想方法与感受方法。这种新的见地，竟以过去无可比拟的程度，以实在自由、实在勇敢、实在彻底的态度来接受外来思想，尤其对于个人主义、自我主义的近代思想达到了完全倾倒的地步。"

这种见解是极富于启发性的。所谓"大正文化"，主要是这样的：明治的极端国家主义的对立面——"大正民主主义"运动的展开"，以及日本因参加"第一次世界大战"而获得了"中立国的经济利益与参战国的政治利益"，这两件事使得当代日本社会产生了一种松弛和相对的安定感，这些东西形成了"保证人的独立与自由的物质根据与实现自己文化要求的客观基础"(《白桦派的文学》濑沼茂树、岩波讲座《文学》4卷)，大正文化就在这里开出了花朵。

如果从类型上把"大正文化"的特质与"明治文化"的特质加以对比的话，那么明治文化可用儒教伦理上叫做"修业"的实践概念来加以说明；而"大正文化"则可用所谓个人主义"教养"的欣赏概念来加以说明。或者也可这样加以对照，即前者是为了建成亚细亚

帝国主义国家而一时不惜“卧薪尝胆”的国家主义的文化形态；后者则是作为“大英帝国的同盟国”，为了同盟的友谊，主动负起惩罚“德皇军国主义”任务的世界头等大国的世界主义文化形态。

“大正文化”的特质和物质根据，以及当代日本人的社会生活感情，就是如上所述的。这个文化，以种种形式开出了花朵。如要举出其代表性的东西，则第一是在克贝尔影响之下，对“教养”思想的普及与发展作出贡献的一批人的活动与成就；第二是特别以京都大学哲学科为中心的学院派对德国新理想主义哲学即新康德学派哲学的积极的引进与介绍；第三是“白桦派”的文学活动，等等。

“教养的观念主要是夏目漱石门下的人们接受了克贝尔博士的影响而形成的。阿部次郎的《三太郎日记》是这方面的先驱代表作。我也曾在宿舍熄灯后借蜡烛之光专心阅读过”。这是三木清在《遍览群书》中所讲的话。当我们谈到大正时期“教养”思想的形成与发展时，不能漏掉克贝尔(Raphael von Köber, 1848—1923)的名字。克贝尔应东京大学招聘来到日本是在1893年(明治二十六年)。从那时起到1914年(大正三年)二十一年间，他讲授了西洋哲学以及希腊语、拉丁语等课程。在西方哲学思想经过真正的研究而从内部吸收到我国来这一过程中，他对我国思想界的影响实在是巨大的。克贝尔头一年在东京大学讲学时的旁听生西田几多郎回忆说：“我觉得，先生来到我国的时候，似乎极端厌恶我国学风的轻佻浮浅。”据说，站在我国讲坛上的克贝尔对我国当代哲学界的希望是，对西洋哲学思想尤其是其中的古典思想，确立从古典语言去理解的正规的研究方法(和辻哲郎《克贝尔先生》)。希腊哲学方面的波多野精一、美学方面的深田康算的成就，都是在克贝尔学风之下形成的我国哲学学子的最初成果。

克贝尔对我国思想界的影响并不止于此。对于那些仰慕他的高尚“人格”与“生活态度”而到他书斋来拜访的年轻学生而言，克

贝尔的直接教化，在“教养”思想的普及上，还作出了更大贡献。“大正文化”的一些先进人物，都是直接间接在克贝尔的“人格”与“教养”的影响下成长起来的。曾经依靠《思潮》杂志进行活动的阿部次郎、和辻哲郎等，就是其中的代表人物。前者的《三太郎日记》(大正三年一四年)，后者的《古寺巡礼》(大正八年)。《日本古代文化》(大正九年)等就是显著的产品。

在哲学思想方面，同克贝尔门下这些“教养”思想的旗手们的活跃并列的，有以京都大学哲学科为中心的、在学院派中的生气勃勃的活动。

一个哲学家论述说：“德国新理想主义的引进，确实成了大正初期的风气。京都大学的哲学科，显然是这一风气的根源。桑木严翼的康德研究、西田几多郎的独特的新理想主义哲学的发表、还有田边元等的认识论的研究，——这些东西，显然是进一步创造出大正年代新风气的根源。”(金子筑水《明治时代的哲学和伦理》)的确如此，德国新理想主义哲学即新康德学派哲学，在大正时期的我国，发现了移植与普及的物质根据与客观基础，形成了“新风气”。

不过，所谓“德国新理想主义哲学的引进”这个“大正初期的风气”，乃是前代已经准备就绪的东西的积极展开，是它开出的灿烂的花朵。就是说，早在明治二十年代，德国理想主义哲学，亦即德国唯心论哲学，已经代替“启蒙期”的英法系统的“天赋人权”思想、功利主义思想、明治十年代的进化论哲学，占据了我国主流哲学的地位。这是同我国讲坛哲学的形成过程相对应的；正是由于德国理想主义哲学形成讲坛哲学的主流，同时也就获得了我国主流哲学的地位。在我国哲学界，德国理想主义哲学所以占据了这样的地位，是有其相应的必然理由的。

其理由如下：“在启蒙时期”，广泛宣传“天赋人权”思想，“自由民权”运动即将展开。这时最典型的绝对主义官僚思想家、东京大

学首任校长加藤弘之一方面接受达尔文一斯宾塞主义，另一方面又积极地提倡普鲁士德国凭借绝对主义权力自上而下的近代化方式，把它应用于我国。他曾积极参与镇压自由民权运动，在自由民权运动陷于窒息以后，依靠绝对主义天皇制的权力推行的自上而下的近代化，越发不可避免地促进了对俾斯麦的普鲁士德国的接近。1889年(明治二十二年)颁布的绝对主义宪法即明治宪法，就是以德国为榜样的，这是众所周知的事情。从康德到黑格尔的德国理想主义哲学，通过东京大学的讲坛，由招聘的外国教师芬诺洛萨(E. F. Fenollosa，美国)、库珀 (Cooper，英国)、布瑟(L. Busse，德国)、克贝尔 (俄国)，以及从欧洲留学回来的井上哲次郎等人，在上述情况下引进和介绍过来。从1890年 (明治二十三年) 到1923年(大正十二年)三十三年的长时期内，站在东京大学讲坛上的井上哲次郎，在《明治哲学界的回顾》中做了如下的论述："在西方哲学方面主要是介绍德国哲学，并把它灌输给学生。同时，对那些为了研究哲学及其他精神科学而被派往西方的留学生，主要也是劝导他们到德国去。" 这样，我国讲坛哲学界的主流，自从明治二十年代以后，确实向德国哲学一边倒了，这是一点也不假的。这么一来，德国哲学界的动向，就不折不扣地决定了我国哲学界的主要动向。形成"大正年代新风气"的"德国新理想主义哲学的引进"，也是以这种历史前提为背景的。

不过，关于德国新理想主义哲学即新康德学派哲学，在大正初期作为适合于我国的哲学而积极引进和介绍一事，在下述意义上是有其必然性的。就是：在当时的德国，新康德学派的认识论哲学，尤其是西南学派的价值哲学正处在全盛时期。这个新康德学派的认识论哲学，是以俾斯麦的统一国家为出发点，为了赶上并超过先进国家英法的资本主义，而把正在显示出飞跃发展的后进资本主义德国的小资产阶级世界观乃至人生观，从逻辑上加以组织化，并

给予它以坚强的信念与理想。对具有这样性质的新康德学派哲学说来，大正初期的我国也恰恰是便于普及的地方。为什么呢？因为通过日中甲午、日俄两场战争，我国成了和世界帝国主义列强为伍的帝国主义国家，正处在自我形成和自我发展的过程中；为资本主义飞跃发展所必需的知识阶层，已经广泛地成长起来，接受后进帝国主义哲学新康德学派哲学的社会根据与心理基础，也已经准备就绪。朝永三十部的《近代的"我"的自觉史》(大正五年)、桑木严翼的《康德与现代哲学》(大正六年)、西田几多郎的《新理想主义哲学》(大正六年)、左右田喜一郎的《经济哲学的各种问题》(大正六年)、田边元的《科学概论》(大正七年)，就是这个时代的标志和产品。

这样，新康德学派哲学、尤其是西南学派的价值哲学，严格区别"事实判断"与"价值判断"，把"价值"规定为超越的东西来论述新理想主义，从而为"大正文化"中的"文化主义"的乐观主义提供了奠定基础的逻辑。

此外，大致同时，倭铿(R. Eucken, 1846～1926)、柏格森(H. Bergson, 1859～1941)、尼采(F. Nietzsche, 1844～1900)、叔本华(A. Schopenhauer, 1788～1860)等人的一系列"生命哲学"，也由和辻哲郎、安倍能成的活跃和成就所表示那样流行起来。这也可以说是帝国主义阶段出现的"非合理主义"的标志，其中含有转化为极端国家主义或虚无主义的可能性。

如上所述，和哲学思想领域里"教养主义"、"文化主义"的抬头与昌盛并驾齐驱，在文学领域里也可以看到生气勃勃的活动。其中，尤其是以《白桦》杂志(1910年即明治四十三年创刊，1923年即大正十二年停刊)为据点的所谓"白桦派"的同人们，显示出最丰富多彩的活跃。这个"白桦派"的主张，的确是最直截了当地代表了"大正的文化概念"。

下面，根据本多秋五的«“白桦派”的文学»以及其他各位的研究，尝试对“大正文化”里的“白桦派”的特色和任务，概括地观察一下。

第一，“白桦派”的地地道道的同人，是以乃木希典为院长的“学习院”的同学。从经历与出身来说，在他们眼里，西园寺是微不足道的家伙，乃木大将等也不在话下。他们或者是公卿贵族出身的人，或者是在政界、实业界成名的特权阶级出身的人。他们的确是“手上只拿过银匙子的人们”、“华胄界的贵公子”们。也就是说，他们是在老一辈人自幕末到维新时期从苦难时代中挣扎过来而建成其地位的劳苦功高之上坐享其成的所谓“第二代”乃至“第三代”。

例如，其中的正亲町兄弟(公和、实庆)、园池公致、武者小路实笃是公卿贵族；木下利玄是诸侯贵族；有岛三兄弟(武郎、生马、弴)、志贺直哉、长与善郎等虽不是贵族出身，却是在经济上远比上述贵族出身者富裕的家庭中长大的。

“白桦派”人们的共同意识是自以为优秀分子的意识、以及与此互为表里的、由于脱离民众而产生的贵族的继承人本性；或者是对社会所抱的自卑感、第二代的世界主义、游手好闲的公子哥儿的乐观主义；还有天才主义、理想主义，等等。如果一定要追究这些东西的物质基础，那么从这些人的经历和出身上当能找得出来。不过，也正因为这个原故，他们才能够在摆脱了社会上和经济上的束缚的自由天地内，迅速地完成了创造“大正文化概念”这样一种“大正文化”的所谓“前卫”的任务。借用本多秋五的话来说，“他们是‘手上只拿过银匙子的人们’，而只有他们，在历史的某一时期，完成了不易完成的事业。”

第二，正如由«罗丹纪念号»的刊行出了名那样，«白桦»杂志具有美术杂志的一面。以印象派与后期印象派为中心，广泛地把西方美术介绍到我国，借以提高对西方美术的鉴赏眼光，是这个

杂志所持的一贯宗旨。同时，“白桦派”对于西方美术鉴赏的积极愿望，不单停留于欧洲美术，并且进展到试图吸收欧洲文化的地步。在这个意义上，“白桦派”的运动，成了当时我国国民积极要求吸取欧洲文化的先驱，为此完成了开辟道路的任务。正如生田长江所说，“大正文化”是“在过去无可比拟的程度上，以实在自由、实在勇敢、实在彻底的态度来接受外来思想”；而与“大正文化”共通的欧化主义倾向，则可以说应尊“白桦派”为先驱，在“白桦派”中看到典型的代表人物。

第三，“白桦派”里的世界主义，或“人道主义”的人本主义，鲜明地代表了“大正的文化概念”。众所周知，“白桦派”在文学上和生活上的首要主张，是“发挥自我”。这个肯定“自我”的强烈性，是“白桦派”的共同特色。但这里所说的“自我”，并不是与“他人”对立而局限起来的“自我”，它不过是自己所确信的“自我”，就是和一般“个体”即“人类”本身相通的“自我”。这样，“白桦派”主张直接地无媒介地把“自我”看作“个我”一般，即看作“人的个体”本身。凭借这一主张，它得以夸耀“我们在精神上是世界之子”。也就是说，在“白桦派”那里，“自我”即“个体”由于抽掉了同“他人”的对立，同时就超越了国家、社会即“种”，能够直接和“人类”即“普遍”联系起来，和它协调起来。

“试将乃木将军与罗丹相比，你认为是谁接触了人类本来的生命？乃木将军的殉死，你认为有唤起西洋人的本来生命的可能性吗？梵高的自杀，在那里，有人类的意义，有引起各国进步人士共鸣的可能性。”(《白桦》大正元年十二月)这是白桦派的代表作家武者小路实笃的话。在这番话里，他将“乃木将军”和“罗丹”两人归结于“人类本来的生命”上，而将前者的“殉死”与“梵高的自杀”，从“人类的”见地出发进行比较。他的话鲜明地代表了“白桦派”共同的世界主义。

其次，谈谈"白桦派"人本主义的情况。关于这一点，恐怕任何人都会想起武者小路建设"新村"的事业。他说：

"现在的社会以贫富的差距而存在。今天的世界建筑在不道德、傲慢、不拿人当人的劣根性和对他人幸福的嫉妒与憎恶之上。不管表面如何掩饰，这样下去的话是消灭不了的，也不会自行消亡。这是理所当然的。"(《新村的劳动》附录三)

这样，武者小路从对于现代社会矛盾的愤怒和正义感出发，于1918年(大正七年)在九州的日向购置土地，想要在那里建设一个所有的人都能作为"兄弟姊妹"过上幸福生活的理想社会即乌托邦。但是，这个运动所依据的却是，"只有为自己打算同时也对社会有利、对人类有利时，才能为社会打算、为人类打算"这种贪得无厌的世界主义者。凭这种世界主义者进行的运动，当然是不会成功的，不久就从社会上得到了失败的论断。尽管如此，但竟敢于将世人眼里没有成功希望的空想计划付诸实施，这里有着托尔斯泰的信徒武者小路的"人道主义"面目。这种异想天开的计划，同时也是和优越感互为表里的、对待社会的复杂感情，即"有闲者对社会的罪孽感"的一种表现。不过，由武者小路所进行的这个壮举，并不是脱离大正年代的潮流而孤立的。毋宁可以说，"大正文化"的旗手——小资产阶级知识分子或多或少具有的"社会罪孽感"，在武者小路身上，以这种极端"人道主义"的表现形式显露出来。在这个意义上，这一事件是我们考察"大正文化"中人本主义情况时值得注意的事件。上述情况虽然极其简略，但却概括了"白桦派"的特色。

此外，和这些"大正文化"具有代表性的旗手并驾齐驱的，还有在"大正民主主义"运动的政治思潮中，作为这一时代的产物——"文明批评家"而肩负"大正文化"一个方面的田中王堂、长谷川如是闲等人的名字，也不能忽略。关于这些人，这里也想说上几句。

田中王堂从明治末年到大正时期，作为一个继承约翰·杜威的“实用主义”立场的资产阶级民主主义者，主要活跃在“文明批评”的领域。他的著作«从书斋走向街头»(1911年，明治四十四年)是有名的。他的意图在于，想把“研究实行上的问题的最合适的场所”——“书斋”生活，同“探讨理论上的假说的唯一标准”——“街头生活”统一起来。不过，他在这里所说的“街头生活”，并不是指所谓政治上的实践活动那样东西，而只是意味着“评论”活动。因此，«从书斋走向街头»，对他说来，不外是“从学院走向新闻界”的意思。他在“大正民主主义”运动的潮流中，把自己的位置放在“新康德学派”与“马克思主义者”中间，作为一个站在“实用主义”立场上的资产阶级新闻记者进行了活动。

长谷川如是闲是迄今一直作为掌握了英国式“实证主义”的在野思想家而闻名于世，他在大正时期就已经活跃于“文明批评”领域了。大正八年，他同河上肇、大山郁夫共同创刊«我等»杂志，努力培养新的一代。并在大正十年刊行«现代国家批判»，从英国式的“个人主义”立场出发，批判“旧日本”的国家至上主义，试图对国家进行纠正和改正，以使它符合资产阶级社会的利益。不过，他的批判始终停留在同绝对主义宪法即明治宪法不相抵触的范围内，就这一点来说，它并没有超出资产阶级的改良主义。

此外，还有系统地介绍欧美近代文学、同时作为启蒙评论家而活跃于世的厨川白村，以及依靠«文化»杂志在“文明批评”的领域驰名的土田杏村。这里只举出名字，不加论述。

在上面的叙述中，我们概略地考察了下述问题：第一，“大正民主主义”运动的旗手——资产阶级与民众；第二，给予“大正民主主义”运动以指导方针的吉野作造的“民本主义”论；第三，构成“大正文化”内容的克贝尔“教养”思想的旗手们的活动与业绩；还有，以学院派为中心的哲学界将德国新理想主义哲学介绍到我国并加以

普及的情况；最后，叙述了“白桦派”的特色。

在以上的叙述中，“大正文化”本身所包含的明暗两面的交错情况，也许还没有阐述清楚，因此，在结尾再略微谈一下。

从上述可以看出，世界资本主义是以苏联“社会主义革命”为转折点，日本资本主义是以“米骚动”为转折点，进入了全面危机的阶段。在这个意义上，我们所考察的“大正文化”就是一面在自己内部明显地包含着这种危机、一面开出了的“一枝美丽的花朵”。

在表明“大正文化”的结构上，“白桦派”同人有岛武郎的存在是极具象征性的。他曾批评武者小路实笃的“新村”建设运动，在«写给武者小路兄»(«中央公论»大正七年七月)一文中，写了如下一段话：

> “让我坦率地说一下。我认为，你的计划不管怎样周密地加以思考和实行，最后注定要失败。……因为，把你的社会四面包围起来的资本主义社会，不拘怎么说，还要拚命地逞其凶威，所以，它会遭到如同多哈布尔的移民们所遭受的那种来自外界的压迫。您的社会内部的人，徒然下了决心，但一旦进入从来未经训练的环境，恐怕也要引起种种的蹉跌。……过去所有这类计划，都以失败而告终了。不过，不能把它叫作普通意义的失败，如果在今天的社会里，这类计划取得成功了的话，那反倒不能不是令人感到奇怪的事情，因为在那里一定会找出妥协的臭气。……失败也罢，成功也罢，你们的尝试是成功的，它会成为行将到来的新时代的基础，这一点，失败、成功是一样的。在日本首次实行的这一计划，与其获得脱离目标的成功，莫如坚决把宗旨贯彻到底而失败，我是这样为您祝愿的。……我也想在某种机会到来时，将您所计划的事情以某种形式来筹划一下，同时想让它彻底归于失败。”

给武者小路写了这些话的有岛，晚年也把北海道的农场“开放”给佃农了。而且，在«一篇宣言»以及接着的一连串短论中指出，未来的文化的旗手不会是别人，而是“第四阶级”。因此，对于资产阶级以及属于它的艺术家——自己本身的未来，发出“绝望的宣言”，自己选择了死亡的道路。

在这里，可以看出，“有岛武郎的存在本身就是对«白桦派»最本质的批评”（本多秋五«白桦派的文学»）这一见解赖以成立的根据之一。进而言之，有岛的生平是对“大正文化”本身的一个批评，我想这种见解也是可以成立的。

不拘怎么说，“大正文化”是在日本社会瞬息即逝的相对稳定时期灿烂开放的“一枝美丽的花朵”。说起来，它是一朵美丽的谎花。